J. J. Bachofen

El Matriarcado

Una investigación sobre la ginecocracia
En el mundo antiguo según su
Naturaleza religiosa y jurídica

Edición de María del Mar Llinares García



AKAL UNIVERSITARIA

Maqueta RAG.

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400-Torrejón de Ardoz
Madrid-España
Telfs.: 656 56 11-656 49 11.

Depósito Legal: M-15899-1987
I.S.B.N.: 7600-170-3
Impreso en Gráficas Gar
Villablino, 54 - Cobo Calleja
Fuenlabrada

J. J. BACHOFEN

EL MATRIARCADO

UNA INVESTIGACION SOBRE LA GINECOCRACIA EN EL MUNDO ANTIGUO SEGUN SU NATURALEZA RELIGIOSA Y JURIDICA

Traducción e Introducción:
María del Mar Llinares García



AKAL

En memoria de mi madre,
la señora Valeria Bachofen,
nacida Merian.

INTRODUCCION

La publicación en lengua castellana de este libro de Johann Jakob Bachofen ciento veinticinco años después de la fecha de su primera edición alemana posee un gran interés, a pesar del amplio lapso cronológico transcurrido, para todos los estudiosos de la mitología, la antropología y la historia, porque *El Matriarcado* es sin duda alguna uno de esos pocos libros que consiguen cambiar el rumbo de los estudios de una o varias disciplinas, gracias a la novedad y al vigor de sus planteamientos. Para comprender su importancia será necesario, pues, llevar a cabo algunas indicaciones acerca de la figura de su autor y de su propia obra.

J. J. Bachofen nació en Basilea el 22 de diciembre de 1815, cursó estudios jurídicos entre 1835 y 1837 en la Universidad de Berlín, asimilando las teorías histórico-jurídicas de Savigny, básicas para la comprensión de la génesis de su obra, y posteriormente continuó su formación en las universidades de Gotinga, París y Cambridge. Desde 1841 ejerció como profesor de Historia del Derecho Romano en la Universidad de Berlín, y en la orientación de sus estudios se caracterizó por enfrentarse al método de Mommsem, que a partir de estos momentos pasará a convertirse en el predominante. La causa de ese enfrentamiento la constituyó la orientación estrictamente histórica de Bachofen, que contrastaba con la visión sistemática y sincrónica del derecho romano del *Staatsrecht* momseniano, y por su valoración de las dimensiones religiosas del Derecho, olvidadas por los estudios de Mommsem.

Expuso sus teorías en tres obras, fundamentalmente, en las que su método alcanzará una plena madurez: *El Matriarcado,* publicado en 1861 en Stuttgart, *El Pueblo Licio,* publicado en 1862, y *La Saga de Tanaquil,* de 1870, en la que puso de manifiesto la existencia de elementos matriarcales en la primitiva historia romana.

La obra de Bachofen conocerá en un principio el triste destino del aislamiento y el olvido, que perdurará hasta la muerte de su au-

tor en el año 1887. Pero a partir del momento en el que F. Engels le prestó su atención, al considerar que confirmaba su teoría del carácter histórico de la familia, comenzó una fase de revalorización, que se consolidará con el desarrollo de la antropología y la arqueología prehistórica desde finales del siglo XIX[1].

El olvido en el que durante el pasado siglo cayó la obra de Bachofen se explica por el hecho de que la misma estuviese en contra de la principal orientación vigente en el estudio de la mitología en las universidades alemanas de mediados del siglo pasado, como podremos observar a continuación.

La primera gran obra en la que se llevó a cabo un planteamiento de carácter global acerca del estudio del mito en este siglo fue la *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, de Friedrich Creuzer, publicada entre los años 1810 y 1812, pocos años antes del nacimiento de Bachofen. Los planteamientos de Creuzer gozaron de bastante favor en Alemania a lo largo del primer tercio del siglo XIX —fueron utilizados, por ejemplo, por Hegel—, y el propio Bachofen publicó su primera obra, un estudio acerca del simbolismo funerario, siguiendo este método, y podrían sintetizarse del modo siguiente.

Según F. Creuzer, la Humanidad en las más primitivas fases de su desarrollo tenderá a utilizar el lenguaje simbólico, fundamentalmente a través de las imágenes, porque sólo ellas son capaces de captar lo más oscuro y misterioso de los sentimientos humanos. La imagen y la palabra, la pintura y el discurso no se distinguirían en estos primeros momentos, y por ello se concibió al universo físico y al universo moral de un modo unitario, como si estuviesen profundamente interpenetrados. Esta mezcla de imagen y palabra será lo que Creuzer definirá como *símbolo*.

En opinión de ese autor, y reaccionando de este modo contra las concepciones religiosas e históricas del pensamiento ilustrado del siglo XVIII, la Humanidad primitiva se benefició de la obra de los *sacerdotes*, que no inventaron la religión para engañar al pueblo como creía Voltaire, sino que instruyeron a las multitudes, presas del temor ante la Naturaleza, mediante una serie de enseñanzas puestas bajo la forma de una revelación. «Estas lecciones eran de

---

[1] Curiosamente sigue siendo infravalorado en los libros clásicos de Historia de la mitología, como el de Otto Gruppe: *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921, que ni siquiera lo cita, y en tratados muy recientes, como el de Burton Feldmann y Robert D. Richardson: *The Rise of Modern Mythology*, 1680-1860, Indiana University Press, Bloomington, 1972, quienes no hacen referencia a sus obras anteriores a 1861. Este es también el caso de Jean-Pierre Vernant en sus «Raisons du mythe», en: *Mythe et societé en Gréce ancienne*, París, 1974, y Marcel Detienne: *L'invention de la Mythologie*, París, 1981, quienes tampoco se dignan considerarlo como uno de los estudiosos del mito durante el siglo XIX.

En otros casos, como en el Jan de Vries: *Perspectives in the History of Religions*, University of California Press, Berkeley, 1977, pp. 123/124 se lo menciona sin valorar su obra en toda su profundidad.

carácter sensible, y por ello eran más apropiadas a sus necesidades. Se dirigían básicamente a los ojos, por el más sencillo y breve de todos los caminos del aprendizaje. No había pues ni razonamientos ni demostraciones teológicas, se trataba pues, en el sentido más literal de la palabra, de revelaciones, de manifestaciones sobrenaturales»[2].

Los sacerdotes recurrieron a la utilización de la imagen y el símbolo, no para engañar al pueblo, sino para instruirlo, porque: «la imagen, captando fuertemente a los sentidos, llegará mucho más rápidamente hasta el alma. Y hará penetrar de golpe la verdad de una lección salvífica, que, confiada al camino menos fácil, aunque aparentemente más directo, de la instrucción racional, no conseguiría alcanzar su fin y se disiparía estérilmente»[3].

Estos primitivos sacerdotes serían los brahmanes de la India, cuna de la religión, que irían predicando su mensaje y difundiendo la religión y la cultura desde su país de origen hasta el Occidente europeo. Todas las religiones antiguas derivarían, en opinión de Creuzer, de la hindú, y todas poseerían el mismo contenido.

Esta hipótesis, claramente incorrecta, será uno de los motivos por los que la enorme síntesis de Creuzer caerá en descrédito. Basándose en ella, ese autor interpretará sincrónicamente todas las fuentes antiguas, aunque orientándolas de acuerdo con las interpretaciones neoplatónicas de la Antigüedad tardía, y por ello no tendrá en cuenta ni las circunstancias espaciales ni las cronológicas en las que se elaboraron las diferentes fuentes.

Dejando a un lado estas consideraciones, sobre las que luego volveremos, nos encontramos con que la concepción del *símbolo* y del *mito* de F. Creuzer, al contrario que sus hipótesis históricas, no está ni mucho menos periclitada.

Para Creuzer, el símbolo, la imagen y la figura no son más que el resultado de una visión «animista» del mundo, que sustituye las fuerzas naturales por personas utilizando el mecanismo retórico de la *metáfora*[4]. El símbolo trata de expresar mediante un medio finito lo infinito, es pues «una idea pura revestida de formas corporales»[5]. Todo símbolo debe ser: a) simple y expresivo; b) preciso, y c) grácil y bello. Todo símbolo no es más que la idea misma sensible y personificada, y se diferencia claramente de la *alegoría*, expresión de una idea mediante otra. El símbolo actúa de modo instantáneo y repentino, al contrario que la alegoría, que sigue un camino tortuoso e indirecto.

La agrupación de diversos símbolos o el desarrollo de algunos

---

[2] F. Creuzer: *Religions de l'Antiquité. Considerées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, I, 1, p. 8 (Edición traducida y ampliada por J. D. Guigniaut), París, 1825.

[3] F. Creuzer: *Ibid.*, p. 4.

[4] Ver F. Creuzer, *op. cit.*, pp. 20/22.

[5] *Ibid.*, p. 26.

de ellos posibilita la aparición del *mito,* ya que el símbolo, en opinión de Creuzer[6], es como la crisálida de la mariposa mítica. El mito no maneja imágenes materiales, sensibles, como el símbolo, sino que su materia prima es la *palabra,* ya que todo mito es básicamente una narración, y mediante ella interpreta los diferentes niveles del Universo.

Los mitos hallan su origen en:

a) hechos históricos.

b) causas físicas.

c) hechos lingüísticos incomprendidos.

d) símbolos reinterpretados[7].

El mito que explica hechos históricos es el llamado mito tradicional o *saga* y los demás mitos pueden ser denominados *filosóficos,* subdividiéndose en cosmológicos, teológicos y morales.

Vemos pues que la concepción creuzeriana del mito es extraordinariamente fecunda, ya que en ella yacen los gérmenes de posteriores interpretaciones del mito, como la de Max Müller, que considera el mito como una enfermedad del lenguaje, fruto de la incomprensión de los hechos lingüísticos de carácter etimológico, y como originario del remoto pasado indoeuropeo, que se asocia con la India[8]; como la de K. O. Müller, que elaboró una concepción historicista del mito que ahora veremos; e incluso como la de las más recientes interpretaciones de carácter estructuralista y simbolista[9].

La obra de Creuzer fue atacada desde dos posiciones diferentes, historicista y filológica, por dos autores: K. O. Müller y Christian A. Lobeck, en 1825 y 1829 respectivamente.

Karl Ottfried Müller publicará en 1825 sus *Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie,* como parte de sus investigaciones sobre los diferentes pueblos griegos. Müller establecerá una postura fuertemente *anti-comparatista,* estudiando el mito griego por sí mismo y considerando que cada mito debe ser estudiado en su contexto histórico, es decir, situándolo en un *lugar* y un *tiempo* concretos.

K. O. Müller no sólo localiza cronológica y espacialmente los mitos, sino que los vincula a *acontecimientos históricos,* sobre todo si estos acontecimientos son *migraciones*. En su opinión, Apolo y Heracles, por ejemplo, son un dios y un héroe dorios, y las luchas de Titanes y dioses olímpicos no serían más que el recuerdo histórico del enfrentamiento entre los helenos invasores y las poblaciones prehelénicas.

Müller considera el mito como una especie de ideología y como

---

[6] Ver *Ibid,* p. 50.

[7] Ver F. Creuzer, *Ibid.*, p. 39.

[8] Véase por ejemplo su *Mitología comparada,* Barcelona, 1982.

[9] Sobre ellas véase el libro de J. C. Bermejo Barrera, *Introducción a la Sociología del mito griego,* Madrid, 1979, y G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario,* Madrid, 1981 (París, 1979) y *La imaginación simbólica,* Buenos Aires. 1968 (París, 1964); así como D. Sperber, *Le Symbolisme en géneral,* París, 1974.

un depósito de recuerdos históricos, pero no elaborará en absoluto una teoría acerca del mismo. Y así, por ejemplo, no se explica, como ha señalado Arnaldo Momigliano[10], por qué los movimientos tribales favorecen la creación de mitos y cómo el mito conserva el recuerdo de esas migraciones.

Sin embargo, a pesar del carácter algo superficial de la concepción del mito de K. O. Müller, su postura se convertirá en la predominante en Alemania porque se la considerará como la postura «científica» frente a la concepción «romántica» de Creuzer. Y ello será así porque se identificó la utilización sistemática de la cronología y la geografía por parte de Müller como los dos criterios básicos para el desarrollo de la historiografía científica, tal y como era concebida dentro de las categorías del positivismo naciente.

Pero es que además Müller no sólo situó —a veces incorrectamente, por supuesto— los mitos en el espacio y en el tiempo, sino que también trató sistemáticamente las *fuentes*, ordenándolas cronológicamente y asociando las diferentes versiones del mito con las diversas fuentes y las distintas épocas. Ello se considerará como la demostración palmaria de las ventajas de su método frente al de Creuzer (ambos mantuvieron personalmente una ardua y violenta polémica).

Este sentido tenía el ataque que Christian Augustus Lobeck dirigió en 1829 a Creuzer en su *Aglaophamus, sive de theologiae myticae graecorum causis*[11]. En este libro demostró cómo la ausencia de criterios cronológicos rígidos había llevado a Creuzer a ver las mitologías más antiguas a la luz del neoplatonismo, y por lo tanto a deformar su interpretación. Sin embargo, aunque en esto sí que tiene la razón Lobeck, que sostiene que el estudio científico del mito no es posible sin contar con una sólida base histórico-filológica, no obstante —como suele suceder en estos casos en que el autor tiene animadversión a un sistema—, Lobeck «tiró al niño con el agua del baño», y desechó la concepción creuzeriana del símbolo y el mito, que era mucho más rica que la suya propia. Y es que Lobeck, como Müller, no poseyó en realidad concepción alguna del mito, ya que lo redujo a un fenómeno religioso, al igual que Müller lo había prácticamente transformado en un recuerdo histórico. Ambos autores confundieron el objeto de estudio con el método para estudiarlo, y por ese motivo pasaron a sentar las bases de la que se llamará la concepción, o más bien el método histórico-filológico de estudio del mito, desarrollado por Ulrich von Wilamowitz, Otto Kern y Martin P. Nilsson[12], y predominante en la historiografía alemana.

---

[10] Ver «K. O. Müller's Prolegomena zu einer Wissenschaftlichen Mythologie and the Meaning of Myth, en *Settimo Contributo alla Storia degli Studi classici e del Mondo Antico*, Roma, 1984, pp. 271/286, donde señala que la vinculación mito-migración se debe a una preferencia tradicional de Müller.

[11] *Regimonti Prussorum sumtibus fratrum Borntraeger.*

[12] Sobre estos autores y su método véase el libro de J. C. Bermejo Barrera: *In-*

Dada esta situación, no nos deberá extrañar que Bachofen partiese del método de Creuzer antes que del de Müller o Lobeck, ya que en su obra sí que pretenderá desarrollar una auténtica teoría del mito[13].

La concepción bachofeniana del mito sólo es comprensible, en primer lugar, si tenemos en cuenta la postura filosófica de la que este autor parte. Ya habíamos indicado que Bachofen había sido discípulo de Savigny. Como es sabido, este último autor llevó a cabo el análisis del Derecho romano partiendo de la filosofía hegeliana. Para Savigny, cada sistema jurídico es la manifestación del *espíritu (Geist)* de cada uno de los pueblos que lo ha creado. Para lograr pues la comprensión de un sistema de Derecho, es necesario conocer los principios o ideas básicas que definen todos y cada uno de los caracteres del sistema, llevando el cambio de esos principios a la alteración del conjunto de los elementos del sistema.

El Derecho romano se asienta de esta manera en una serie de principios entre los que ocupa un papel preponderante la idea de la paternidad y la autoridad del *paterfamilias*. Partiendo de esos presupuestos Bachofen orientará sus investigaciones hacia el descubrimiento de un sistema jurídico muy arcaico basado en la autoridad de las madres, el *Muterrecht* (Derecho materno o matriarcado), y que en su opinión habría correspondido a las fases más primitivas de la Historia de la Humanidad. Y para el análisis de este sistema ya desaparecido considerará como fuente primordial al *Mito*.

Para Bachofen un *mito* no puede estudiarse aisladamente, mediante su mera localización histórica, tal y como lo proponía Müller, sino que su verdadero contexto lo constituye un *sistema ideológico,* propio de cada Era y de cada Civilización. Ahora bien, los mitos poseen una gran inercia, y por ello no sólo sirven para expresar los principios de la Civilización que los crea, sino que también pueden conservar inmersas en su seno ideologías de civilizaciones anteriores, características de las más primitivas fases del desarrollo de las Civilizaciones.

La mitología griega, por ejemplo, conservaría de este modo un *nivel cultural reprimido,* y opuesto a los valores predominantes de la Civilización helénica. El estudioso de la Historia del Derecho —que es lo que era Bachofen— y el Mitólogo podrán pues ir extrayendo trabajosamente del análisis de los mitos la *ley vital,* el

---

troducción a la sociología del mito griego, pp. 156/176. Es curioso que alguno de ellos, como Wilamowitz, pretenderá entroncar más con el método de K. O. Müller que con el de su maestro Hermann Usener, quien sí que había desarrollado una teoría completa acerca del pensamiento mítico.

[13] Bachofen hubiera podido hallar consideraciones útiles para su obra en la *History of Greece,* I, 1842 de Georges Grote, pero no parece haber caído en la cuenta acerca del interés de la concepción grotiana del mito griego, de orientación sociológica y anti-historicista. Sobre ella véase el libro de J. C. Bermejo ya citado, pp. 12-21.

sistema de principios en el que se basaban las más antiguas civilizaciones.

De este modo irá descubriendo nuestro autor cómo en todas las mitologías antiguas se establece un enfrentamiento entre los *principios femeninos* y los de carácter *masculino*. Así, por ejemplo, lo femenino se asocia al lado izquierdo, mientras que lo masculino se vincula al lado derecho. La mujer está relacionada con la Noche y el reino de lo nocturno, mientras que el hombre se vincula al Día y al régimen diurno. El astro de la mujer es la Luna, y el del hombre el Sol. Su elemento es la Tierra, mientras que el agua, y sobre todo el Mar, constituye el elemento masculino. Lo femenino se vincula a la muerte y a los difuntos, mientras que lo masculino se asocia al reino de los vivos. Por ello el luto es propio de la mujer y la alegría del hombre. El reino de la mujer es el reino de la materia, mientras que el hombre halla su morada en el reino del espíritu. La mujer se asemeja a la Tierra, en tanto que madre, mientras que el hombre se asocia al Cielo en tanto que padre. El mundo femenino es el mundo de la generalidad, del sentimiento y de la religiosidad, mientras que el mundo masculino es el del dominio de la individualidad, de la Racionalidad, y, en definitiva, del Espíritu, del Derecho civil y de la Cultura.

Esos principios contenidos en el mito conservarían el recuerdo del enfrentamiento histórico entre dos Civilizaciones, como la prehelénica y la helénica en el caso griego, cuyo desarrollo ha seguido una pauta común para toda la Humanidad.

Creuzer había concebido el desarrollo de todas las religiones como un enfrentamiento entre la religión de los pastores y la de los agricultores. Bachofen deducirá cuatro fases de la Historia de la Humanidad, que se articularían del modo siguiente.

En un principio la Humanidad se hallaba en un estadio de la Civilización conocido como el *Hetairismo,* en el cual dominaban los hombres por la fuerza, estando las mujeres sexualmente sometidas a su capricho. Como reacción frente a esta situación arbitraria las mujeres respondieron, o bien violentamente, haciéndose guerreras y creando una civilización *amazónica,* en la que el hombre pasa a ocupar un lugar secundario y a estar sometido a su capricho, o bien pacíficamente, introduciendo la institución matrimonial y la agricultura y fundando la *Ginecocracia*, o sistema de Derecho materno —que en ocasiones puede degenerar en Amazonismo, retrocediéndose entonces un escalón en la escala evolutiva—, basado en el predominio de los valores de lo femenino, que anteriormente hemos expuesto. Es decir, en los lazos de sangre, en el predominio de la maternidad, la afectividad y la religiosidad, fundamentalmente.

Pero ese sistema no era lo suficientemente estable, ya que no permitía el desarrollo de las energías de la Civilización en su más elevado grado, y por ello se hizo necesario el advenimiento del *Patriarcado,* basado en los valores masculinos, y que permitiría el de-

sarrollo del Derecho civil, frente al Derecho natural matriarcal, de la Racionalidad, y de los aspectos superiores de la Cultura.

El tránsito del matriarcado al patriarcado tendría lugar en un principio en Grecia, mediante la introducción de la religión apolínea, pero sólo quedará definitivamente consolidado en Roma, gracias al establecimiento del derecho y de la idea del Estado, cumbre de todas las creaciones de la sociedad y del Espíritu humano.

La concepción histórica y mitológica de Bachofen cayó en un principio en el descrédito por los motivos que ya habíamos señalado. Pero a partir de su «redescubrimiento» por parte de Engels comenzó a ser poco a poco considerada como parte del patrimonio de los conocimientos adquiridos y sólidamente fundamentados, por parte tanto de los historiadores como de los antropólogos.

La antropología de finales del siglo XIX y comienzos del XX —sobre todo las escuelas histórico-culturales de Graebner y el Padre Wilhelm Schmidt— tomó su esquema de la evolución de la Humanidad como válido, admitiendo como cierta la existencia de una fase de carácter matriarcal[14], a la que trataron de documentar mediante el estudio de los pueblos primitivos todavía vivos, a los que Bachofen no pudo prestar la debida atención, a causa del incipiente desarrollo del conocimiento antropológico de campo a mediados del pasado siglo.

También la Historia de las Culturas y las Religiones de la Antigüedad Clásica comenzó a principios del presente siglo a considerar la existencia de la figuras de las *Diosas Madres,* divinidades características del Matriarcado[15], a las que los arqueólogos asociarán al desarrollo de las culturas agrícolas del Neolítico.

Bachofen y su legado serán pues poco a poco asumidos por las diferentes escuelas, incluso por la histórico-filológica, como ocurre en el caso de Martin Persson Nilsson, ya citado. Pero su obra, además de poseer un enorme interés historiográfico, continúa siendo en la actualidad un libro que cautiva todavía nuestra atención, tanto por la riqueza de las informaciones que su autor manejó como por la agudeza de sus interpretaciones de los mitos que analizó. Por otra parte, la idea de la existencia de niveles culturales reprimidos en el ámbito de una mitología como la griega no ha dejado de ser retomada una y otra vez —sobre todo recientemente—, en lo que se refiere al problema de la representación de la mujer en esa mitología[16], por lo que podríamos afirmar que la obra de Bachofen

---

[14] Al igual que, por ejemplo, el Doctor Robert Briffault, que en su libro: *Las Madres. La mujer desde el matriarcado hasta la sociedad moderna,* Buenos Aires, 1974 (London, 1927) toma el grueso de los razonamientos de su libro de *Das Mutterrecht.*

[15] Como hará Albert Dieterich, en su libro: *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion,* Berlín, 1905.

[16] Recientemente tratado en libros como el de Philip Slater: *The Glory of Hera. Greek Mythology and the Greek Family,* Boston, 1968; el de Nicole Loraux: *Les En-*

vuelve a recobrar de nuevo esa actualidad que siempre ha estado presente en ella.

Dada la extensión de *Das Mutterrecht* he decidido seleccionar para su traducción los capítulos que poseen mayor interés para los lectores que no posean un elevado nivel de especialización en la mitología griega, ofreciendo el cuadro sinóptico de la obra, elaborado por el propio Bachofen, porque su lectura puede ser de utilidad como orientación para el especialista desconocedor de la obra. En primer lugar ofrecemos la Introducción de *Das Mutterrecht* como capítulo primero, en la que Bachofen ofrece sus propuestas teóricas y metodológicas acerca del estudio del mito. A continuación se sitúa el capítulo sobre Licia, por ser el modelo de una civilización histórica de carácter matriarcal, seguido por el análisis de Creta, Atenas y los mitos de las Lemnias y las Danaides —este último estudiado por Bachofen en su capítulo dedicado a Egipto—, cuyo interés radica en que en ellos se analizan los mitos, como el de Orestes en el caso ático, que expresan el enfrentamiento entre matriarcado y patriarcado, y la victoria definitiva del segundo de ellos, mediante la introducción de la religión apolínea. Por último concluimos con un capítulo sobre los Cántabros, ignorado hasta ahora por todos los historiadores de la Hispania Antigua, y que posee un gran interés por referirse a nuestra Península, y por sus propios planteamientos, inconscientemente retomados por autores posteriores, a través del Padre Schmidt[17].

El resto de *Das Mutterrecht* lo hemos excluido de nuestra traducción, considerando que o bien posee un interés más orientado hacia el mitólogo especializado, o bien su grado de actualidad —como en el caso de los capítulos referidos a Egipto o la India— es notablemente menor que el del resto de la obra.

Santiago de Compostela, Diciembre de 1985
María del Mar Llinares García

---

fants d'Athéna. París, 1981, o el de Enrico Montanari: *Il mito de la Autoctonia*. Roma, 1981, o el de Georges Devereux: *Femme et mythe*, Paris, 1982.

[17] Como Carlos Alonso del Real, que en su libro: *Realidad y leyenda de las Amazonas*, Madrid, 1967, acepta el modelo del Amazonismo aplicado a los pueblos del Norte de Ibéria.

NOTA SOBRE LA TRADUCCION

Al realizar la versión castellana de la presente obra, se han tenido en cuenta ciertas consideraciones que se exponen a continuación.

El sistema de citas utilizado en el original, por la fecha de su publicación no sigue las normas habituales, y en muchos casos es difícil la identificación de las abreviaturas que utiliza. Debido a la imposibilidad de actualizar todas las referencias, se mantiene el sistema original. Cuando las referencias a autores clásicos son cortas, se mantienen en el texto. Si son excesivamente largas, se pasan a nota para no dificultar la lectura, como sucede en el original. Los nombres de autores clásicos y las abreviaturas se desarrollan o se adecúan al sistema actual, manteniéndolas en todo el texto.

Los nombres de personajes mitológicos se conservan tal y como los utiliza el autor, que simultanea el uso del nombre griego con el romano, sin hacer ninguna distinción.

En el caso de que en las citas de autores clásicos se utilicen ediciones muy antiguas, se mantienen así, debido en muchos casos a la imposibilidad de localizar estas ediciones para actualizarlas con algunas otras más recientes.

Los textos griegos y latinos extensos, que en el original alemán se conservan, se traducirán cuando se considere que son importantes para el seguimiento de los argumentos del autor.

Finalmente, se ofrece seguidamente una traducción del cuadro sinóptico del contenido que encabeza el original alemán para que el lector tenga una idea global de todos los temas que le interesen y que no estén incluidos en la presente edición.

CUADRO SINOPTICO DEL CONTENIDO

LICIA

1.—Recopilación de los testimonios para el Derecho materno licio.
2.—Belerofonte fundador del Derecho materno y vencedor de las Amazonas.
3.—Predominio de la idea de la muerte en el mito de Belerofonte.
4.—El símil de las hojas de los árboles y su conexión con el fundamento material-natural del matriarcado licio.
5.—Comprobación y caracterización del nivel religioso al que pertenece el matriarcado licio.
6.—La posición de Belerofonte con respecto a la mujer. Relación del principio demetríaco con el Derecho materno.
7-8.—Oposición del mismo a la completa naturalidad de la relación entre los sexos. Recopilación de una serie de datos históricos para las formas de vida extraconyugal y hetáirica en oposición al principio licio. Origen de la ginecocracia, posición de la misma en el desarrollo de la raza humana. Situación intermedia entre el Derecho materno de la unión sexual natural y el patriarcado. El paralelismo con la luna y la posición cósmica de ésta entre la Tierra y el Sol. Ginecocracia unida con el culto lunar, patriarcado con el principio solar.
9.—Relación de la ginecocracia con la gloria de la valentía, la Eunomía y amor por la justicia del pueblo. Aumento de la misma hacia el amazonismo.
10.—Las costumbres luctuosas de los licios y su relación con la concepción básica del matriarcado.
152.—Datos ulteriores sobre el matriarcado licio y huellas del mismo en las inscripciones funerarias licias.
153.—La relación del matriarcado licio con el culto mistérico. Comprobación de este último en una serie de fenómenos. Especialmente sobre el significado cultural del nombre *Lycii*, sobre Sarpedón y

Laodamia, sobre los licios Arrifonte y Proclo, sobre Panfo, Er, hijo de Armeno, la piedra de Fineca. Derivación de la ginecocracia civil a la religiosa.

CRETA

11.—Sobre la denominación cretense: querida metrópoli en lugar de patria.
12.—Fraternidad general de los ciudadanos como consecuencia de esta concepción. Prueba de la misma en el concepto romano de *paricidium*.
13.—Consideración exclusiva de la línea materna en la genealogía de la ciudad de Licos.
14.—Otros ejemplos del parentesco fundado en la filiación materna. Especialmente el significado de la sororidad en el sistema de la ginecocracia. Las *mētéres* cretenses de *Enguium*.
15.—Influjo de la ginecocracia en el bienestar del Estado según Diodoro, IV, 80. El cretense Jasión al lado de Deméter; la inmortalidad del lado del principio femenino en su conexión con el matriarcado.
16.—Consideración ulterior del mito, predominio del aspecto femenino-material de la Naturaleza, subordinación del masculino.
17.—Representación de la misma idea en la relación del Zeus cretense con la Madre Rea.
18.—El predominio de la Madre Naturaleza femenina considerada como Tierra y luna en Creta y su conexión con la ginecocracia. Ariadna como reina que restablece la paz y la alianza.
19-22.—Progreso del principio lunar al solar, y su relación con la sumisión gradual del matriarcado por el sistema de la paternidad. Los tres grados de la masculinidad, el poseidónico-telúrico, el lunar y el solar con especial referencia al concepto de la religión cretense. La relación de Creta con el Atica y Teseo.
154.—Pormenorización de los misterios cretenses de Deméter y los fenómenos con el matriarcado fundado sobre ellos.

ATENAS

23.—El relato de San Agustín, *de Civitate Dei*, XVIII, 9.
24.—Comparación del mismo con el de Eforo en Estrabón, IX, 402. En ambos yace el recuerdo del matriarcado de los tiempos primitivos y su derrota ante un principio superior.
25.—Comprobación de esta lucha en el mito de Orestes de las *Euménides* de Esquilo.
26.—Consideraciones ulteriores sobre la interpretación de Esquilo, en especial de la derrota de las Amazonas por Teseo y la motivación del Derecho masculino ateniense.

27.—Continuación: la naturaleza ctónica del principio materno en oposición a la olímpica del patriarcado.
28.—El progreso del Derecho materno al paterno, un progreso de la religión. Ley del desarrollo de abajo hacia arriba.
29.—Continuación. La relación de preferencia de las Erinnias con la maternidad y su defensa. La ley sangrienta del Derecho telúrico y su oposición a la apolínea de la expiación.
30.—Relación del número siete con Apolo, Atenea, Orestes y su oposición al cinco telúrico lunar. Carácter uránico del mismo. Victoria del siete sobre el cinco idéntica a la victoria del principio paterno sobre el matriarcado.
31.—La lucha del Derecho materno con el principio apolíneo en el *Agamenón* de Esquilo.
32.—Analogías con el matricidio de Orestes y su absolución.
33-34.—Especialmente el crimen de Alcmeón. Significado del mito de Erifila para el matriarcado, y su subordinación bajo el principio apolíneo.
35.—Otros ejemplos de la relación materno-telúrica de las Erinnias.
36-37.—Comprobación de la naturaleza divina de las mismas en Némesis-Leda. Extensión de la maternidad física a la idea de *Justitia*, del concepto terrestre al jurídico. El matriarcado más antiguo, un Derecho telúrico.
38-39.—Recuerdos aislados del primitivo Derecho ático.
40.—Significado de la lucha de atenienses y eginetas para el desarrollo del Derecho matrimonial ático. Consideración del relato de Herodoto, V, 82-88. Oposición de las mujeres dorias y jonias.
41-43.—Aspectos ulteriores en los que se distingue esta oposición. Megara, Calcedonia, Bizancio. El diferente comportamiento de las mujeres carias frente a las conquistas jonia y doria. Consideración de algunas costumbres unidas con la antigua ginecocracia. Observación final sobre la relación de la cultura prehelénica con la helénica.

Lemnos

44.—Comprobación de las circunstancias ginecocráticas en el relato del crimen de las mujeres lemnias.
45.—Decadencia del matriarcado hacia el Derecho paterno, unido a la relación de Hipsípila con Toante y Jasón. El destino ulterior de los jasónidas lemnios. Los pelasgos en Lemnos. Asesinato de las atenienses raptadas. Oposición del Derecho pelasgo-telúrico y el apolíneo.
46.—La conexión dionisíaca de Toante, el padre de Hipsípila en relación con el amazonismo. La caída de la ginecocracia, un hecho báquico.
47.—La fiesta lemnia del fuego y su relación con el crimen de las mujeres lemnias. Victoria de la paternidad apolínea.

48-50.—Las Danaides. El fundamento ginecocrático de su mito. Consideración de la posición de Hipermestra en su doble relación con Io y Heracles. La ley de desarrollo que aquí se pone de manifiesto desde el telurismo materno al principio paterno. Significado mitológico de las Danaides; su conexión con el fundamento del Derecho materno.
51-52.—Manifestaciones ulteriores del predominio femenino en el país del Nilo. Relación de la ginecocracia con la inclinación industrial. Comparación de aspectos semejantes en otros pueblos.
53.—Senonchosis-Sesostris, significado para la hegemonía femenina del legislador primigenio egipcio. Influjo del matriarcado sobre el carácter de la civilización egipcia antigua. Relación de los Estados amazónicos libios con los tiempos primitivos egipcios.
54.—Las noticias de las expediciones de conquista de las Amazonas, en especial de las libias, y su significado para el fin de las condiciones ginecocráticas.
55.—Recopilación de nuevas informaciones sobre la continuación de fenómenos semejantes en el Africa actual. El Derecho sucesorio de los hijos de la hermana. Consideración de antiguas y nuevas noticias aisladas. Posición del matriarcado en el desarrollo cultural, en especial de los pueblos africanos.
56-57.—La ginecocracia en la casa real egipcia. Atribución de la misma a la primacía de Isis ante Osiris. La ley de Binotris, ejecutada en las ocasiones de regencia femenina.
58.—Nitocris, la reina de la VI dinastía de Menfis en el Imperio Antiguo. Los distintos perfeccionamientos del mito referente a ella.
59.—El nivel lunar del Derecho matrimonial egipcio. Diferenciación del mismo, por un lado del puro telurismo, y por otro del superior Derecho solar. Explicación de las expresiones Eteocles y Eteocretes.
60.—La posición del Derecho materno ante el principio paterno solar según las concepciones etíopes y egipcias. Candace. La Cariclea de Heliodoro. Las Pálades como novias del sol.
61-62.—Comparación de aspectos egipcios y americanos, en especial de los incas del Perú, las Amazonas y el hetairismo.
63.—La concepción ginecocrática, demostrada en la relación del Derecho con el principio femenino de la Naturaleza, especialmente con Isis.
64.—Generalidad de esta idea y su expresión numérica mediante el *Dyas* femenino. Explicación del principio de este antiguo Derecho físico-materno.
65.—Continuación. La relación de Afrodita y otras Diosas Madres semejantes con el Derecho y la Administración de Justicia. La posición del símbolo del huevo con respecto a esta concepción.
66.—Especialmente sobre el *ius naturale* y la puesta en libertad. El Derecho natural de la libertad e igualdad y su conexión con la con-

cepción femenino-telúrica del Derecho. Forma en la que aparece este aspecto del Derecho en los romanos, especialmente Ulpiano. Caracterización del Derecho perteneciente al nivel cultural ginecocrático, e indicación sobre la ley del desarrollo legal humano.
67.—Continuación. La relación de Ceres y Deméter con el Derecho, especialmente con el principio plebeyo-materno. Oposición del mismo a la paternidad patricia.
68.—Deméter origen y prototipo de la ginecocracia y de toda la situación cultural cuyo eje constituye.
69-71.—Progreso hacia el Derecho luminoso de la paternidad en el linaje de Hipermestra. Linceo. Perseo. Hercles. Adiciones tardías del mito de las Danaides y su relación con la ginecocracia.
72-76.—Consideración de aspectos aislados en los que Egipto ha ejecutado un principio opuesto a la ginecocracia. Exclusión de las mujeres del sacerdocio. Denominación masculina de las plantas fructíferas. Doctrina de la unión de dioses inmortales con mujeres mortales. *Pírōmis ek Pirómios*. La teoría del Eros triple, telúrico, lunar, y solar. Posición de estas concepciones con respecto al matriarcado. Ley de desarrollo.
77.—Cirene. La posición distinguida de sus mujeres y su relación con el principio materno indígena-africano.
78-80.—La distinción africana del lado izquierdo, continuada en costumbres de pueblos pelasgos, especialmente los hernicos y los etolios. El Derecho materno, fundamento de la cultura pelasga. Aplicación de esta teoría para la explicación de las expresiones de Píndaro en *Pítica* IV y *Nemea* VI. Conexión de las mismas con la observación de Aristóteles sobre la relación materna del *seculum Pyrrhae, génos tôn apò Pỳrras*. El modo de pensar de este antiguo pueblo y su oposición a la época del patriarcado. Especialmente del significado de lanzar piedras hacia atrás, la relación de Epimeteo con Prometeo, y el carácter fáctico-posesor del Derecho más antiguo.
81.—La comparación de Sófocles de las hijas de Edipo con las mujeres egipcias. Consideración del mito de Edipo y los tres niveles de desarrollo que se organizan en él, el telúrico-hetáirico, el demetríaco y el apolíneo. Observaciones sobre la relación del mito con la Historia.
82.—Suplementos y observaciones aisladas sobre diferentes pueblos, especialmente nabateos, adirmachides, sabeos, ciudades libias, Leptis.
83-92.—El mito del encuentro de Alejandro con la india-meroítica Candace según el Pseudo-Calístenes y Julio Valerio.
83.—Comunicación del mismo y fijación de su origen temporal.
84-85.—Consideración del mito del traslado de Sarapis-Plutón desde Sínope a Alejandría, y forma en la que este suceso se repite en el relato del Pseudo-Calístenes. Especialmente el significado de la promesa de inmortalidad unida al celibato.
86-87.—Consideración del punto de vista conductor del mito de

Candace. Lucha de la ginecocracia con el superior Derecho masculino. Demostración de rasgos aislados en los que se manifiesta.
88.—Continuación: el Derecho superior yacente en la maternidad de Candace.
89.—La relación de Alejandro con Candace, con la que se compara la de la Ada caria.
90.—Ejecución posterior de este paralelo, y del punto de vista que destaca en el mito de Candace.
91.—La lucha de sabiduría de Candace y Alejandro. La derrota de la ginecocracia, un hecho espiritual.
155.—La lucha de las concepciones egipcias contra la teoría de la paternidad de los griegos, considerada en una serie de aspectos aislados; especialmente la sustitución de los nombres paternos por la denominación materna en la lengua indígena.
156.—Continuación de esta consideración. Especialmente los datos genealógicos en los papiros griegos en la época de los Ptolomeos. Victoria del sistema materno en la lengua popular.
157.—Continuación. Tendencia de los griegos a sustituir el punto de vista materno por el paterno. Ejemplos de este fenómeno.
158.—Diferencia del sistema griego y egipcio, demostrada en la organización de los sacerdocios ptolemaicos en Ptolemaida y Alejandría.
159.—Relación de ambas concepciones en los títulos de la casa real ptolemaica. Significado de los sobrenombres *Philomētōr*, *Philopátōr* y *Eypátōr*. Consideración sobre la acentuación, destacada en la titulatura real egipcia, del amor entre parientes y sobre varios aspectos conectados con el fundamento ginecocrático de la vida en la historia de la casa de los Lágidas.
160.—Adiciones aisladas a los puntos antes tratados, especialmente la indicación sobre el origen femenino de la carta y su conexión con la ginecocracia.
161.—Adiciones posteriores, especialmente sobre el realzamiento de la apariencia física entre los pueblos ginecocráticos.
162.—Adición sobre el culto mistérico de los locrios epicefirios.
163.—Lucha del principio romano de la paternidad con las concepciones material-maternales de Oriente, comprobada en algunos lugares de las fuentes jurídicas romanas.

INDIA Y ASIA CENTRAL

93.—La atribución indio-meroítica de Candace, explicada por las condiciones ginecocráticas de la India. Recopilación de datos, especialmente sobre la *Pandaea gens*.
94.—Continuación: noticias ulteriores sobre las condiciones ginecocráticas de India y Asia Central.
95.—Consideración de algunos aspectos conectados con las relaciones entre los sexos.

96.—Candace, significado y ramificaciones de la palabra *in compositis*.
97.—Relación de la epopeya hindú de la gran lucha de Kurus y Pandus con el mito de Candace. Alejandro como nuevo Krishna-Heracles, Candace como Pandaya. Mahabharata, prototipo de la lucha relatada por el Pseudo-Calístenes entre los hermanos Candaulo y Corago.
98.—El elevado Derecho de la maternidad entre los persas.
99.—Circunstancias amazónicas de Asia interior: el encuentro de Talestris con Alejandro.
100.—Noticias chinas sobre la existencia e historia de un Estado femenino tibetano en el Norte de la India, en el Sur del Decán, en la cercana Bactriana. La posición de Alejandro con respecto al predominio materno del mundo afro-asiático. Comparación de las noticias históricas con la interpretación del mito de Candace. La victoria del principio material-materno en la casa de los Ptolomeos egipcios.

Orcomenos y los minios

101.—El mito de los *Aioleîai* de Orcómenos y la oposición que yace en él entre matriarcado minio y la religión dionisíaca.
102.—Recopilación de las huellas del matriarcado minio. Naupactia. La cuarta oda *Pítica* de Píndaro. Jasón y los minios en los poemas argonáuticos. La Nekía. Cloris y el Derecho del benjamín.
103.—Yole y la derrota de la ginecocracia a manos del principio heracleo que se ejecuta en su mito.
104.106.—El significado de las Argonáuticas.
104.—Comprobación del punto de vista femenino-telúrico en una mayoría de rasgos de este mito, y oposición del mismo a la ley vital jasónico-apolínea.
105.—El significado religioso de las Argonáuticas y su conexión con la ginecocracia. El carácter sagrado de Medea. El Derecho matrimonial jasónico-eolio.
106.—El conflicto entre los cultos de Helios apolíneo-órfico y colco-hindú, idea conductora del viaje de la *Argo*. Cambio del culto tracio-apolíneo en tracio-dionisíaco.
107.—El paso de los *Ailoîai* al culto báquico. Cambio de la vida amazónica por la dionisíaca.
108-110.—La ginecocracia dionisíaca.
108.—La relación preferente de Dionisio con el mundo de las mujeres.
109.—El parentesco intrínseco del culto báquico con la disposición natural femenina, sus consecuencias y manifestaciones.
110.—El desarrollo erótico de la vida femenina dionisíaca y su influjo en las formas de vida de los pueblos.
111-114.—La virilidad dionisíaca.

111.—Representación de sus diferentes niveles desde el poseidónico más profundo hasta el solar superior, y la relación de éste con la naturaleza luminosa apolínea.
112.—Formas análogas de la paternidad dionisíaca y la apolínea; su relación y el comienzo de su lucha.
113.—Comprobación de esta relación en mitos aislados. La superior paternidad apolínea en la ciudad de Atenea.
114.—Análisis del *Ión* de Eurípides; la gradación del matriarcado en él contenida, la paternidad dionisíaca y la apolínea.
115-117.—Comprobación de la misma gradación de desarrollo en la historia de la adopción.
115.—Adopción mediante la imitación del parto. Casos análogos de *imitatio naturae.*
116.—Especialmente sobre el tratamiento del padre como madre circulante entre diferentes pueblos y en el mito de Dionisio *bimater*. Relación de esta concepción con el Derecho materno y su verdad natural.
117.—Los niveles superiores de la adopción; su paulatina elevación hacia la espiritualidad de la paternidad apolínea. Paralelo entre Ión y Augusto.
118.—La relación de la paternidad dionisíaca y la apolínea comprobada en el mito de la doble solicitud de Hermíone por Neoptólemo y Orestes.

ELIDE

119.—Diferencia de los tres paisajes Coele-Elide, Pisatis, Trifilia. Comunicación del ciclo de leyendas referente al país eleo-epeo, y comprobación de los rasgos matriarcales allí contenidos. Especialmente los Moliónides.
120.—Continuación de las mismas consideraciones. La derrota del principio heracleo en Elide.
121.—Enumeración de una serie de aspectos que se explican por la ginecocracia elea, especialmente los sacrificios de castidad de las mujeres eleas; la judicatura del Colegio de las XVI matronas eleas en litigios públicos; la paz divina del país eleo, su distinción religiosa, sus asambleas, su Eunomía, su riqueza, el conservadurismo de su pueblo en el culto y en la vida según su relación con la ginecocracia.
122.—La inmigración de los etolios en Elide y su significado para el fortalecimiento del principio ginecocrático. Comprobación del matriarcado en las tradiciones etolias, especialmente en el mito de Oxilo.
123.—Consideración de las tradiciones referidas a Pisatis. Enomao y su derrota a manos de Pélope. Paso desde el telurismo más profundo a la ginecocracia matrimonial en Hipodamia.

124.—El superior nivel religioso pelópida y la elevación dada por Pélope al principio masculino.
125.—Culminación del mismo por Heracles. El desarrollo apolíneo-heracleo de los Juegos Olímpicos y la restricción de las mujeres muchas veces explicada así. Unión de la antigua ley ginecocrática con la nueva heraclea. La paridad de las mujeres con las moscas y la relación de los destinos referidos a ambas con la idea de las Olimpiadas.
126.—Las tradiciones de los minios trifilios. Comprobación del punto de vista matriarcal dominante en ellas. Las figuras destacadas en la historia de los nestóridas, Tiro, Cloris y Peró. Especialmente el repetidamente destacado benjamín, aclarado por el mito de las vacas de Íficlo.
127.—Las restantes cualidades del nivel cultural ginecocrático de los minios trifilios, especialmente la predominancia de la idea de la muerte en la religión y el estricto dualismo en todas las ramas de la familia de Tiro.
128.—La elevación gradual de la religión desde el telurismo materno hasta la paternidad apolínea, comprobada en la historia de la mántica. El nivel melampódico de la misma. Su carácter de profecía desafortunada, su relación con la idea fundamental del matriarcado.
129.—La elevación de la profecía melampódica a la clitia. Su relación con el Derecho solar paterno y su carácter de profecía de suerte y victoria. Especialmente la asociación de Hesíodo con Melampo y su principio ctónico.
130.—El nivel apolíneo de los Iámides, su relación con la línea recta y la idea de inmortalidad de la familia. Consideración de la VI oda *Olímpica* y de la oposición que en ella se realiza entre el matriarcado de los Epítidas y el ingreso de Iamo en el círculo apolíneo.
131.—El paralelismo de esta elevación de la mántica melampódica con la victoria de la paternidad apolínea sobre la antigua ginecocracia, como destaca en el ciclo legendario tebano. La posición de Alcmeón en esta lucha.
132.—Erifila, su carácter originario completamente ginecocrático; falsificación posterior del mismo, producida por la idea de la paternidad apolínea. Los primeros filopátores, Antíloco y Anfíloco.
133.—La penetración del culto dionisíaco en el país eleo y la oposición a él por el principio indígena-ginecocrática. Ultimas formaciones del matriarcado en el país eleo.

Los locrios epicefirios

134.—Recopilación de los datos para el matriarcado epicefirio. Relación del mismo con los dichos de los antiguos sobre la ginecocracia de los locrios de la patria griega, y de los pueblos de origen lé-

lege emparentados con ellos. Especialmente la ginecocracia de los feacios, Arete.

135.—La conexión de las *Eeas, Catálogo* y *Naupactias* con el matriarcado locrio. Hesíodo, el poeta de la ginecocracia, héroe nacional locrio. Tebas, fundación de Locro, patria de Píndaro; la múltiple conexión de este poeta con los antiguos conceptos ginecocráticos.

136.—Realzamiento de una serie de aspectos de la vida y el carácter epicefirios y asociación de los mismos con el principio ginecocrático. Especialmente de la Eunomía locria, Filoxenia y carácter conservador.

137.—Huellas de una época amazónica en Italia. Especialmente la ciudad de Clitia. Observaciones sobre el desarrollo interno del antiguo Derecho femenino.

138.—El progreso del matriarcado epicefirio desde el nivel afrodítico-hetáirico hasta la severa ley matrimonial de Atenea. Recopilación de los rasgos esenciales en los que se manifiesta. Especialmente el influjo del culto dionisíaco y la filiación ozolia de los epicefirios. El nivel cultural de los locrios ozolios.

139.—La contención de Afrodita por la ley más pura de Atenea. La relación de Zaleuco con Atenea. La oposición cultural de Afrodita y Atenea comparada con la popular de la población indígena y la inmigrante. La comparación de Locria con Roma. Conexión de la lista proverbial locria *Lokroì tàs synthēkas* con la maternidad dominante.

140.—La elevación de Atenea sobre Afrodita en la prehistoria de Tarento. Los partenios lacedemonios y el mito de Falanto y Etra. El significado de Atenea y su ley materna para la civilización de la Magna Grecia.

141.—Análisis del mito de Eunomo, el locrio, concurso con Aristón de Regio. La idea mistérica unida al matriarcado locrio que yace en él. El significado de Tettix desde su aspecto físico y metafísico. La lucha de las religiones apolínea y afrodítica en la Epicefiria, su decisión.

162.—Adición sobre los misterios locrios.

LESBOS

142—Safo y las doncellas eólidas. Su relación con el cultivo y las ideas de la religión mistérica órfica. Recopilación de datos sobre la relación de Orfeo con Lesbos. Especialmente el mito sobre los diferentes comportamientos de las mujeres tracias y lesbias ante la difusión del culto órfico. El tatuaje y su relación con la nobleza materna. La *arrenes erōtes* de la religión órfica y su significado para el progreso de la civilización. La idea religiosa órfica en la lírica lesbia según sus diferentes niveles; especialmente el intercambio de la esperanza mistérica y el treno lesbio. El carácter religioso añadido

a Safo por los antiguos, especialmente su distinción por Sócrates. Paralelo de ambos fenómenos.
143.—La especial relación de Safo con Afrodita; su ser, un espejo de la diosa; el nivel de la vida espiritual eólida, su caída.
144.—Examen de los mitos unidos a la reina egipcia Berenice, hija de Magas. Su conexión con el culto órfico-dionisíaco, el vínculo del país del Nilo y la isla de Lesbos, de las mujeres lágidas y lesbias.
145.—Especialmente la prescripción de Berenice sobre el Derecho dotal lesbio y su relación con la constelación de la Cabellera de Berenice. El significado de la dote en el sistema religioso órfico y en la Historia del matriarcado demetríaco. Ramificaciones ulteriores de las ideas lesbio-órficas en Esparta o Roma, comprobadas en los esfuerzos políticos de los Gracos y del rey Agis.

Mantinea

146.—Diotima y su posición con respecto a Sócrates. Relación de este aspecto con el predominio mistérico de la mujer pelasga. Recopilación de una serie de testimonios y monumentos que destacan el significado religioso de la maternidad.
147.—El testimonio de los antiguos sobre el carácter de Mantinea y su cultura. La perseverancia de la ciudad en las formas más antiguas de la religión y la civilización pelasgas. La distinción de la maternidad, también aquí fundamento de la Eunomía, la Eusebeia y la igualdad democrática de todos los ciudadanos. Especialmente para los Lucomidas, su significado para los misterios demetríacos, su existencia en Mantinea.
148.—El matriarcado como fundamento de la civilización pelasga. Realzamiento de algunos aspectos conectados con el mismo. Especialmente la relación del predominio materno con la raza de plata de Hesíodo, de Dike con el *archaíōn phŷla gynaikōn,* de la denominación *graŷs* con el nombre pelasgo-metronímico *graeci,* la del *katharōs lógos* de la Edad de Oro con los misterios demetríacos de la época prehelénica, la *praktikè areté,* el cuidado de la agricultura y de las artes pacíficas con el fundamento materno de la vida. Uniformidad de todos estos fenómenos y relación de los mismos con la ginecocracia.

El pitagorismo y los sistemas tardíos

149.—La vuelta del pitagorismo al principio demetríaco en la religión, su lucha consciente contra el helenismo mediante la reanimación de los misterios pelasgos. Comprobación de este punto de vista en un gran número de aspectos aislados, especialmente en el sistema de numeración pitagórico, en la anteposición de la noche, del cielo estrellado, de la luna, en la extensión del *ius naturale* a todos

los aspectos de la creación, en el culto a los muertos, la distinción de la relación entre hermanas e hijas. La órfica pitagórica en la Afrodisias caria. Reanimación de los rasgos culturales del matriarcado más antiguo.

150.—Expresiones ulteriores de los misterios pelasgo-demetríacos en el pitagorismo. Especialmente la tarea religiosa de la mujer fundada en ellos, y su múltiple acción. El carácter sacerdotal sacral de Teano, Safo, y Diotima, en suma, de las mujeres pitagóricas, eólidas, pelasgas. Comprobación de su coincidencia y su oposición a los aspectos del mundo helénico, especialmente Atenas. La reanimación de la religión mistérica pelasga en su relación con la distinción de las mujeres pitagóricas. Aspectos análogos: el influjo del culto demetríaco y del cristiano de María en la conservación y nueva fundación de la ginecocracia estatal. Especialmente las reinas siracusanas Filiste y Nereis.

152.—El desarrollo del principio materno en los sistemas platónico, epicúreo y gnóstico. La reanimación de la completa espontaneidad del naturalismo hetáirico-afrodítico a través de Epifanes y los Carpocratianos. La vuelta del desarrollo humano a las circunstancias primitivas. La concordancia del matriarcado antiguo y el nuevo en un gran número de rasgos aislados. Conexión de la tendencia vital democrática con el regreso a la consideración material-materna de las cosas. Oposición de los principios paterno y materno de la civilización cristiana y precristiana. Colaboración preferente de los pueblos originarios ginecocráticos en los últimos esfuerzos del paganismo. Las más recientes propuestas para la renovación del predominio materno como fundamento del Derecho familiar.

Los cantabros

164.—La noticia de Estrabón sobre la ginecocracia de los cántabros y sus concepciones particulares. Comprobación de la cohesión interna de esta situación familiar con las restantes costumbres y las formas populares de los pueblos ibéricos. Comparación de los resultados obtenidos con los de la investigación de von Humbolt sobre la lengua ibérica. El carácter de originalidad pelasga en el Derecho tanto como en el dialecto. Conexión del antiguo sistema cántabro de herencia y dote con los principios de los pueblos vascos, especialmente con las prescripciones de las *Coutumes* de Barège. Descripción de este sistema legal tardío y aplicación de sus prescripciones a la explicación de la noticia de Estrabón. Comparación de otras costumbres vascas con las concepciones y hechos de los más antiguos pueblos matriarcales. Consideración final sobre la homogeneidad de los efectos del sistema ginecocrático en los diferentes pueblos y en épocas muy lejanas unas de otras.

CAPITULO I

CUESTIONES DE METODO

El presente estudio trata de un fenómeno que, habiendo sido observado por algunos, no ha sido investigado en su totalidad. Hasta el momento, la ciencia de la Antigüedad no mencionaba el matriarcado. El término es nuevo, y designa un estado civil desconocido. El tratamiento de tal tema, además de extraordinarios incentivos, ofrece también grandes dificultades. No sólo hace falta un considerable trabajo previo: la investigación hasta ahora desarrollada en general no ha hecho nada para explicar el período cultural en el que se desarrolló el Derecho materno. Entramos así en un terreno todavía sin roturar.

En las épocas conocidas de la Antigüedad vemos evocados períodos más antiguos; en la ideología hasta ahora familiar aparece una anterior completamente diferente. Aquellos pueblos con los que se acostumbraba a asociar la gloria de la grandeza antigua quedan en segundo plano. Otros que nunca alcanzaron la altura de la cultura clásica ocupan su lugar. Un mundo desconocido se ofrece a nuestra mirada. Cuanto más profundamente penetramos en él, más singular nos resulta todo. Por todas partes aparecen contrastes con las ideas de una cultura más desarrollada, concepciones más antiguas, una Era de fisonomía propia, una civilización que solamente puede ser juzgada según sus propias leyes.

El Derecho ginecocrático no sólo está enfrentado al actual, sino que lo estaba ya a la conciencia antigua. Al lado de la ley vital helénica originaria aparece una extraña construcción a la que pertenece el matriarcado, de la que se originó y que únicamente por ella puede ser explicado.

La intención fundamental de la presente investigación es explicar el principio motor de la época ginecocrática, y asignarle su participación exacta en, por un lado, los niveles vitales más profundos, y, por otro, en una cultura más desarrollada. Mi investigación se ha fijado, por lo tanto, una tarea mucho más amplia que la que pa-

rece indicar el título. Se extiende a todos los aspectos de la civilización ginecocrática, trata de proporcionar en primer lugar los rasgos particulares de la misma, y a continuación, las ideas fundamentales en las que aquéllos se fundan, y así restablecer la imagen de un nivel cultural reprimido o completamente subyugado durante el desarrollo posterior del mundo antiguo. El listón se ha colocado muy alto. Pero solamente mediante la ampliación del campo histórico se puede alcanzar la verdadera comprensión, y conducir el pensamiento científico hasta aquella claridad y perfección que constituye la esencia del conocimiento. Quiero intentar describir claramente el desarrollo y extensión de mis ideas y así facilitar y preparar la lectura del presente tratado.

De todos los relatos que dan testimonio de la existencia y la organización interna del matriarcado, aquellos referentes al pueblo licio son los más claros y de mayor valor. Los licios, señalaba Herodoto, ponían nombre a sus hijos no como los griegos, a partir del padre, sino exclusivamente a partir de la madre; ponían de relieve en los datos genealógicos solamente la línea materna, y juzgaban la categoría de los niños únicamente según la de la madre. Nicolás de Damasco completa estos datos al poner de relieve el derecho de sucesión exclusivo de las hijas, que él atribuye al Derecho consuetudinario licio, la ley no escrita, otorgada por la divinidad, según la definición de Sócrates. Todos estos usos son manifestaciones de una misma y única concepción básica. Herodoto no veía en ellas nada más que una singular desviación de las costumbres helénicas, pero la observación de su coherencia interna debió llevar a una interpretación más profunda. No nos enfrentamos al desorden y la arbitrariedad, sino al sistema y la necesidad, y puesto que se negó sistemáticamente toda influencia de una legislación positiva, la suposición de una anomalía carente de significado perdió la última apariencia de autenticidad.

Del principio patriarcal greco-latino se separa un Derecho familiar completamente opuesto, tanto en su base como en su estructura, y por medio de la comparación de ambos, se pondrán de manifiesto más claramente las particularidades de cada uno. Esta interpretación se vio confirmada gracias a los descubrimientos de concepciones semejantes en otros pueblos. El derecho de sucesión exclusivo de las hijas según el Derecho licio se corresponde con el también exclusivo deber de las hijas de alimentar a sus padres ancianos, según la costumbre egipcia de la que da testimonio Diodoro. Esta prescripción parece consumar el desarrollo del sistema licio, y así una noticia de Estrabón sobre los cántabros nos lleva a otra consecuencia de la misma concepción básica, la elección del cónyuge y el pago de la dote de los hermanos por las hermanas. Si se funden todos estos rasgos en unas ideas comunes, entonces encierran una enseñanza cuya significación está ampliamente generalizada. Por medio de ella se establece la convicción de que el matriarcado no pertenece a ningún pueblo determinado, sino a un estadio cultural,

que, por lo tanto, y como consecuencia de la semejanza y carácter normativo de la naturaleza humana, no puede depender de ser restringido por una identificación con algún pueblo en concreto, y que, finalmente, la semejanza de las manifestaciones aisladas debe ser menos tenida en cuenta que la armonía de la concepción básica.

A la consideración de las noticias de Polibio sobre las cien casas nobiliarias de los locrios epicefirios distinguidas por línea materna, se añaden, en la serie de puntos de vista generales, todavía dos más de gran coherencia interna, cuya autenticidad y significado se han confirmado a lo largo de esta investigación. El matriarcado se desarrolla en un período cultural más primitivo que el sistema patriarcal; con el victorioso ascenso de este último, su esplendor comienza a marchitarse. De acuerdo con esto, las formas de vida ginecocráticas se muestran claramente en aquellos pueblos que se contraponen a los griegos como razas más antiguas; son un componente esencial de aquella cultura originaria cuya fisonomía peculiar está íntimamente relacionada con el predominio de lo materno, lo mismo que la del helenismo lo está con la supremacía de lo patriarcal. Estos principios, extraídos de un número insignificante de hechos, obtienen una irrefutable confirmación en el curso de la investigación, por medio de una cantidad cada vez más abundante de apariciones.

Los locrios nos llevan hasta los léleges, y a éstos se unen los carios, etolios, pelasgos, caucones, arcadios, epeos, minios, telebeos...; y en todos ellos aparece el matriarcado, y la civilización basada en él se distingue en una enorme variedad de rasgos particulares. El fenómeno del poder y la grandeza femeninas, cuya consideración ya provocó la sorpresa de los antiguos, dio a toda descripción etnográfica —aunque su pintura quería ser particular—, el mismo carácter de antigua elevación y de originalidad absolutamente diferente de la cultura clásica. Conocemos la idea básica que sigue el sistema genealógico de las *Naupácticas,* las *Eeas* o el *Catálogo,* del que nace la unión de una madre inmortal con un padre mortal, el realzar la propiedad y el nombre maternos, la cordialidad de la fraternidad materna, en la que se basa la denominación «Tierra Madre», la superior santidad del sacrificio femenino, y ante todo el carácter no expiable del matricidio. Aquí, donde no se trata de una declaración de particularidad, sino del realzamiento de un punto de vista más general, debe ser especialmente puesto de relieve el significado de la tradición mítica para nuestra investigación. La relación de preferencia del matriarcado con los pueblos más antiguos del mundo griego implica que toda forma primera de la tradición tenga especial importancia para el conocimiento de la ginecocracia, y del mismo modo desde un principio se renuncia a esperar que la posición del matriarcado en el mito se corresponda con el elevado significado que él mismo se da en la vida como centro de una cultura completa. Tanto más urgentemente se nos plantea entonces la pregunta de qué significado dar en nuestro ámbito a cada forma ori-

ginaria de la tradición, y qué uso podemos hacer de sus datos. La respuesta a esto debe ser preparada a través de la consideración de un ejemplo particular perteneciente al ciclo legendario licio.

Al lado de datos plenamente históricos, Herodoto refiere en la historia mítica regia un caso de régimen sucesorio matriarcal. Los herederos no fueron los hijos de Sarpedón, sino Laodamía, la hija, que a su vez transmitió el reino a su hijo, que expulsó a sus tíos. El relato que recoge Eustaquio, da una expresión simbólica de este sistema hereditario, en el que la idea básica del matriarcado se reconoce en su voluptuosa sensualidad.

Los testimonios de Herodoto y de Nicolás se han perdido, y por lo tanto la opinión predominante tratará de poner objeciones al relato de Eustaquio, señalando que su autenticidad no queda demostrada por medio de ninguna otra fuente más antigua o incluso contemporánea; su carácter enigmático se haría valer, según algunos necios mitógrafos, como prueba de su invención; y por último, tal hecho, como ha extraído del mito todas las noticias inutilizables y las ha considerado como basura sin valor, demuestra el incremento del progreso destructivo de la llamada clasificación crítica del material transmitido.

La comparación de lo mítico con los informes históricos arroja la luz más clara sobre el completo error de este procedimiento. Confirmada por el testimonio de hechos históricos firmes, la tradición mítica deberá ser reconocida como la legítima, exenta del influjo de una fantasía creadora de datos completamente ajenos a los de los tiempos primitivos y la preferencia de Laodamía frente a sus hermanos será considerada por sí sola como legitimación suficiente del matriarcado licio. Apenas se deja entrever un rasgo perteneciente al sistema ginecocrático, al que le falta una confirmación semejante, que no siempre puede ser deducida a partir de la historia del propio pueblo. El carácter total que tiene la cultura ginecocrática de ninguna manera carece de tal paralelo: es la consecuencia de una conservación por lo menos parcial del Derecho materno hasta las épocas tardías. En las tradiciones míticas y estrictamente históricas nos encontramos con las particularidades de los mismos sistemas en forma equivalente. Aspectos de los tiempos más antiguos y de los más tardíos sorprenden por su semejanza, y permiten olvidar completamente el amplio intervalo de tiempo que los separa. No es necesario explicar qué influjo debió ejercer este paralelismo sobre la consideración de la tradición mítica que hizo insostenible la posición que la investigación actual toma frente a ella, y retira toda autorización a aquella diferenciación, de todos modos tan oscilante, de los tiempos históricos y prehistóricos, justamente para la parte más importante de la Historia, el conocimiento de las ideas y condiciones antiguas. Las tradiciones míticas, y así se responde a la cuestión planteada más arriba, se presentan como la expresión fiel de la ley vital de aquellos tiempos en los que se pusieron las bases del desarrollo histórico del mundo antiguo; aparecen también como

la manifestación de la mentalidad originaria, como revelación histórica inmediata, y por consiguiente como fuente histórica de la mayor autenticidad.

La preferencia de Laodamía frente a sus hermanos llevó a Eustaquio a una observación: tal predilección de las hijas frente a los hijos merece tanta mayor consideración cuanto más reciente es la fuente en la que la encontramos. Poco parecido a los representantes de la crítica actual, el erudito bizantino, por lo anómalo que le parece que contiene la leyenda, no se deja seducir por ninguna sospecha, y todavía menos por un cambio de lo transmitido. Esta subordinación fiel y sin controles a la tradición, con frecuencia censurada como transcripción irreflexiva, constituye la mejor garantía de la autenticidad de los informes más tardíos. En todos los campos de la investigación sobre la Antigüedad reina la misma fidelidad y exactitud en la retención y reproducción de la tradición, el mismo miedo a poner una mano sacrílega sobre los restos del mundo primitivo. Nosotros le debemos la posibilidad de conocer con seguridad la disposición interna de los tiempos más antiguos, y de observar la historia de la ideología humana desde sus orígenes, de los que arranca la evolución posterior. Nunca fue menor la disposición para la crítica y más subjetiva la combinación, tan grande la fidelidad, tan ulterior el riesgo de falsificación. Para el matriarcado en particular, el mito ofrece todavía otra garantía de autenticidad. La misma oposición a las ideas de la época más tardía es tan profunda y recurrida que bajo su dominio no pudo tener lugar la invención de fenómenos ginecocráticos. El sistema de patriarcado obedece a una concepción a la que el Derecho más antiguo parecía un enigma, y que por lo tanto no era capaz de dar origen a un rasgo único del sistema matriarcal. El derecho de preferencia de Laodamía, bajo el influjo de las ideas helénicas, a las que contradecía, pudo ser concebido como imposible, y lo mismo vale para las innumerables huellas de dicha forma de vida que están entretejidas en la prehistoria de todos los pueblos antiguos, sin excluir Atenas y Roma, las representantes más firmes de la patriarcalidad. Cada tiempo sigue sin darse cuenta de las leyes de la propia vida. Efectivamente, tan grande es el poder que éstas últimas ejercen, que la disposición natural para transformar lo diferente de la época primitiva en una nueva fisonomía siempre se hará valer. Las tradiciones ginecocráticas no han ido al encuentro de este destino. Nosotros encontramos gran número de ocasiones en las que la repercusión de las ideas posteriores sobre las más primitivas y las consecuencias de la tentación de sustituir lo ininteligible por lo comprensible al gusto de la propia cultura, se encuentran en manifestaciones muy curiosas. Se suprimen antiguos rasgos y se añaden otros nuevos, las formas más sublimes del mundo primitivo ginecocrático son proyectadas mentalmente a los contemporáneos, se suavizan manifestaciones firmes; con razón también carácter, motivos, pasión, son juzgados desde el punto de vista ahora dominante.

A menudo lo nuevo y lo viejo aparecen de repente emparejados; en otra parte se muestra el mismo hecho, la misma persona, en la doble interpretación del mundo primitivo y del más tardío, allí inocente, aquí criminal, allí total elevación y dignidad, aquí objeto de aversión, y luego causa de palinodia. En otras ocasiones, la madre cede al padre, la hermana al hermano, que ahora entra en la leyenda en lugar de alguna de aquéllas, la denominación femenina de la Humanidad; en una palabra, ésta es la consecuencia de la concepción matriarcal para las reivindicaciones de la teoría formada de la paternidad. Así, mentalmente rechazada la idea de que componga una cultura vencida y hundida, la época más tardía más bien se esforzará por extender el dominio de sus ideas propias sobre hechos y fenómenos que se oponen extrañamente a ella. La mayor garantía para la autenticidad de todas las huellas míticas del antiguo mundo ginecocrático está justamente en esto. Ellas tienen el poder de poseer pruebas perfectamente seguras. En aquellas ocasiones que no puede sustraerse al influjo transformador de la posteridad, el mito contiene una fuente de enseñanza incluso más rica. Puesto que las modificaciones muy frecuentemente proceden de ceder inconscientemente a las ideas de la época y sólo excepcionalmente de la hostilidad premeditada, la leyenda se convierte, con sus transformaciones, en la expresión viviente de los grados de desarrollo del pueblo, con el que camina al mismo paso, y para el observador agudo es el reflejo fiel de todos los períodos de la vida.

El lugar que ocupa la presente investigación sobre la tradición mítica, aparecerá ahora —así lo espero—, tan claro como justificado. Sin embargo, la riqueza del resultado al que conduce sólo puede ser conocida por un examen de lo particular. Nuestra moderna investigación histórica, casi exclusivamente dirigida a la indagación de los sucesos, personalidades y circunstancias temporales, ha dependido de un camino a través de la formación de la oposición entre el tiempo histórico y el mítico y de la inconveniente expansión de esto último para la ciencia de la Antigüedad, de la que no se ha obtenido un conocimiento más profundo y coherente. Dondequiera que nosotros entrábamos en contacto con la Historia, las condiciones son tales que suponen las etapas más primitivas de la existencia: por ninguna parte principio ni causa pura, y por todos lados continuación.

El conocer científica y verazmente consiste ahora no sólo en la contestación a la pregunta ¿de qué? Se perfecciona, primero, si puede descubrir el ¿de dónde?, y si con ello sabe asociar el ¿hacia dónde? Para comprender, el saber sólo surge cuando puede abarcar el origen, el progreso y el fin. El comienzo de toda evolución, sin embargo, está en el mito. Toda investigación profunda de la Antigüedad, por lo tanto, se reduce inevitablemente a él. El es quien lleva en sí mismo los orígenes, y solamente él puede revelarlos. Pero los orígenes motivan el progreso posterior, marcan el camino que éste sigue y su tendencia perpetua. Sin conocimiento de los orígenes, el

conocimiento histórico nunca puede llegar a una conclusión. Toda separación de mito e historia, bien fundada en tanto que quiera señalar la diferencia en el modo de expresar lo ocurrido en la tradición, no tiene por tanto ningún significado ni autorización ante la continuidad del progreso humano. Debe ser absolutamente rechazada en nuestra investigación, cuyo éxito depende esencialmente de ello.

Las formaciones del Derecho de familia en las épocas conocidas de la Antigüedad no son situaciones originales; antes bien, se trata de consecuencias de niveles de cultura precedentes. Consideradas en sí mismas, aparecen solamente en su realidad, no en su causalidad; son hechos aislados, pero como tales, a lo sumo tema de conocimiento, no de entendimiento. El sistema patriarcal romano, a través del rigor con el que se produce, indica uno más primitivo, que tuvo que ser combatido y contenido.

En la ciudad de la hija de Zeus, Atenea, el patriarcado, revestido de la pureza de la naturaleza apolínea, parece la cima de un desarrollo cuyos primeros niveles deben haber pertenecido a un mundo de ideas y condiciones completamente diferentes. ¿Cómo entenderemos el final si los comienzos son un enigma para nosotros? ¿Pero dónde pueden conocerse? La respuesta está clara: en el mito, imagen fiel de la época más antigua; o aquí o en ningún otro sitio. La necesidad de un conocimiento coherente a menudo ha llevado a intentar lograr alguna satisfacción a través de la especulación filosófica de la añoranza del conocimiento de los orígenes, y a llenar las grandes lagunas que el sistema cronológico presentaba con las formas vagas de un juego intelectual. ¡Extraña contradicción, querer rechazar el mito a causa de su poesía y al mismo tiempo abandonarse tan confiadamente a una Utopía particular! La siguiente investigación evitará cuidadosamente cualquier tentación de esta clase. Con precaución, quizás demasiado medrosamente, siguiendo todos los recodos y ensenadas de la orilla, evita la alta mar, sus peligros y azares. Donde no se dispone de experiencias tempranas, hay que probar sobre todo lo particular. Solamente la riqueza de detalles ofrece las comparaciones necesarias, y mediante éstas, capacita para diferenciar lo esencial de lo accesorio, lo legítimamente general de lo local; sólo tal riqueza proporciona los medios para construir puntos de vista cada vez más amplios. Se le ha reprochado al mito que no permite poner pie firme en ninguna parte de sus arenas movedizas. Pero este reproche no afecta a los hechos, sino al modo de tratarlos. Multiforme y cambiante en su aspecto, el mito sigue, no obstante, leyes determinadas, y no es menos rico en resultados firmes y sólidos que cualquier otra fuente de conocimiento histórico. Producto de un período cultural en el que la vida de los pueblos todavía no había perdido la armonía con la Naturaleza, compartía con ésta la legitimidad inconsciente que siempre falta a las obras de libre reflexión. Por todas partes sistema, por todas partes continuidad; en todos los detalles aparece la expresión de una

gran ley fundamental, que en la riqueza de sus manifestaciones tiene la mayor garantía de verdad intrínseca y necesidad natural.

La cultura ginecocrática muestra la uniformidad de un pensamiento dominante en un grado particularmente alto. Todas sus manifestaciones son coherentes, tienen la fisonomía de un nivel de desarrollo del espíritu humano cerrado en sí mismo. El principio materno en la familia no puede ser considerado como un fenómeno aislado. Una civilización que comprende el esplendor del helenismo es incompatible con ella. La misma oposición que domina el principio paterno y el del Derecho materno, necesariamente tiene que imponerse en toda forma de vida que rodee a cualquiera de los dos sistemas. La primera observación en la que esta lógica de la ideología da resultado está en la preferencia del lado izquierdo ante el derecho. La izquierda pertenece a la potencia natural femenina enfermiza, y la derecha a la masculina activa. El papel que la mano izquierda de Isis desempeña en el país del Nilo, mimado por el Derecho materno, es suficiente para aclarar la relación puesta de manifiesto. Otros hechos afluyen en mayor cantidad, y le aseguran su importancia, universalidad, originalidad e independencia del influjo de la especulación filosófica. En los usos y costumbres de la vida civil y cultural, en las singularidades del vestido y del peinado, y no menos en el significado de expresiones particulares se repite siempre la misma idea, el *major honos laevarum partium* y su relación interna con el Derecho materno.

No es menor el significado de una segunda expresión de la misma ley fundamental, el dominio de la noche sobre el día, procedente de su seno. El mundo ginecocrático fue absolutamente contrario a la relación opuesta. Ya los antiguos alineaban la preferencia de la noche y la de la mano izquierda, y ambas con el dominio del principio materno; también aquí, vetustas costumbres: la cronología según las noches, la elección de la noche para luchar, deliberar, dictar sentencias, la referencia de la oscuridad para actos de culto, muestran que nosotros no tenemos que tratar con ideas filosóficas abstractas de origen tardío, sino con la realidad de un modo de vida originario.

Una consecuencia ulterior de las mismas ideas permite conocer como peculiaridad necesaria del período preferentemente matriarcal la distinción cultural de la luna ante el sol, de la tierra engendradora ante el mar fecundante, del oscuro lado mortal de la vida de la Naturaleza ante el luminoso de los que serán, de los difuntos ante los vivos, del luto ante la alegría, y todos estos rasgos siempre obtienen nueva confirmación y profundo significado en el curso de la investigación. Ante nosotros aparece ya un ideario, en cuyo ambiente el matriarcado ya no aparece como una extraña e inconcebible forma de vida, sino como un fenómeno homogéneo. Aparecen algunas lagunas y puntos oscuros. Pero es la propia fuerza de cada investigación más profundamente fundada la que rápidamente traza todo lo análogo en su esfera y desde lo más claro sabe encon-

trar el camino hacia lo oculto. Las silenciosas indicaciones de los antiguos con frecuencia han sido suficientes para abrir nuevas perspectivas. La distinción de la situación de la hermana y del benjamín se presentan como instructivos ejemplos. Ambos pertenecen al principio materno del Derecho familiar; ambos son adecuados para demostrar la idea fundamental del mismo en aspectos nuevos. El significado de la situación de la hermana se aclara mediante una nota de Tácito sobre la concepción germánica de la misma, y un informe análogo de Plutarco sobre costumbres romanas demuestra que nosotros tenemos que tratar aquí no con una concepción local y casual, sino con la consecuencia de una idea fundamental general. La distinción del benjamín vuelve a encontrar un reconocimiento más general en la historia de los héroes de Filóstrato, una obra muy importante, aunque tardía para la aclaración de las ideas antiguas. Ambos rasgos se rodean de un gran número de ejemplos que, tomados ya de la tradición mítica, ya de situaciones históricas de pueblos antiguos o actuales, demuestran a la vez su universalidad y su originalidad. No es difícil saber a qué parte del pensamiento ginecocrático se asocian uno u otro aspecto. La distinción de la hermana ante el hermano sólo da una nueva expresión a aquélla de la hija ante el hijo; la del benjamín fundamenta la continuación de la vida en la rama del linaje materno que, siendo la última, también será la última en ser alcanzada por la muerte. ¿Necesito ahora indicar qué nuevas explicaciones preparan estas observaciones? ¿Cómo el juicio del hombre según las leyes de la vida natural, que lleva a la preferencia por el retoño de la primavera más reciente, nos presenta al matriarcado como la ley de la vida material y no de la espiritual, a la ideología ginecocrática como el resultado de considerar la existencia humana desde un punto de vista materno-telúrico y no paterno-uránico? ¿O bien es preciso llamar la atención sobre cómo muchas sentencias de los antiguos, cómo muchos aspectos de Estados ginecocráticos son aclarados por la idea germánica, comunicada por Tácito, del resultado de la unidad familiar asociada a la hermana, y hecho útiles para el desarrollo de nuestra obra? El mayor amor hacia la hermana nos introduce en una de las partes más dignas de la existencia basada en el principio materno.

Hemos puesto de manifiesto en primer lugar el aspecto jurídico de la ginecocracia, y ahora entramos en contacto con su significado moral. Aquél nos ha sorprendido por su contraste con lo que nosotros acostumbramos a considerar como Derecho familiar natural, y molestado mediante su ininteligibilidad inicial, y por el contrario éste no encuentra buena acogida en un sentimiento natural normal en cualquier época, que le ofrece en cierto modo la comprensión por sí mismo. En los niveles más profundos y tenebrosos del ser humano, el amor que une a la madre con los frutos de su vientre constituye el foco de la vida, la ley particular de las tinieblas morales, el deleite en medio de la profunda desgracia.

La observación de pueblos actuales de otras partes del mundo,

que de nuevo haría conocer estos hechos, ha puesto en claro también aquellas tradiciones míticas que mencionan a los primeros *philopátores,* y cuya aparición se realza como un importante punto de inflexión de la civilización humana. La íntima relación del niño con el padre, la abnegación del hijo para con su progenitor, exige un grado de desarrollo moral más alto que el amor materno, esta misteriosa fuerza que penetra a todo ser de la creación terrestre. Después de él brilla aquél, después se muestra su poder. Aquella relación en la que la Humanidad primero se eleva hacia la civilización, que sirve como punto de partida del desarrollo de toda virtud y de la construcción de todos los aspectos más nobles del ser, es la magia del matriarcado que en medio de una vida llena de fuerza es eficaz como principio divino de la vida, de la concordia, de la paz. En los cuidados del feto la mujer aprende antes que el hombre a extender su amante cuidado hacia otro ser sobre los límites del propio yo, y a dirigir todo el ingenio que posee su espíritu a la conservación y embellecimiento del ser ajeno.

De ella parte ahora toda herencia de civilización, todo beneficio de la vida, toda devoción, todo cuidado y duelo por los muertos. Se reitera la expresión que ha encontrado esta idea en el mito y la Historia. Se refiere a ella cuando los cretenses formulan el más alto grado de amor a su país natal con la palabra «metrópoli»*, cuando la comunidad del seno materno se destaca como el lazo intrínseco, el verdadero, de la relación fraternal originaria, cuando aparece como el deber más sagrado proteger a la madre, socorrerla, vengarla, pero también amenazar su vida, perdida toda esperanza de expiación, cuando el hecho acontece al servicio del patriarcado ofendido. ¿Debo perderme en detalles? Bastan éstos para provocar nuestra simpatía hacia la construcción moral de aquella cultura a la que pertenece el Derecho materno. Ahora aparecen mucho más significativos todos aquellos ejemplos en los que se jura fidelidad por las madres, por las hermanas, en los que el peligro o la pérdida de las hermanas lleva a la aceptación de las mayores fatigas, en las que, finalmente, parejas de hermanas ocupan una posición típicamente generalizada. Pero el amor que surge de la maternidad no abarca solamente un círculo íntimo, sino otro más amplio y general. Tácito, que indica estas ideas limitándose a la relación sororal entre los germanos, puede haberse dado cuenta apenas del significado total que le sale al encuentro, y de la extensión ulterior en la que se confirma históricamente. Lo mismo que en el principio paterno yace la limitación, en el materno destaca la generalidad; al igual que aquél trae consigo la limitación a un estrecho círculo, éste no conoce ninguna restricción, como tampoco la vida de la Naturaleza. De la maternidad que da a luz surge la hermandad general de todos los hombres, cuya conciencia y reconocimien-

* (N. de la T.) Ver N. de la T., cap. II, p. 87.

to se hunde con la formación de la paternidad. La familia fundada en el patriarcado se aísla en un organismo individual, y la matriarcal, por el contrario, lleva aquel carácter típico-general con el que comienza todo desarrollo, y que caracteriza la vida material frente a la espiritual superior. Todo vientre de mujer es imagen de la Madre Tierra, Deméter, dará a luz hermanos de los hijos de las otras: el país natal sólo conoce hermanos y hermanas, y esto será así hasta que con la formación de la paternidad se disuelva la uniformidad de la masa y la no diferenciación sea vencida por el principio de la división. Este aspecto del principio materno ha encontrado expresión en los Estados matriarcales, e incluso reconocimiento legalmente formulado. Sobre esto descansan aquel principio de libertad e igualdad generales que encontraremos como rasgo fundamental de la vida de los pueblos ginecocráticos, la xenofilia y la decidida antipatía hacia las limitaciones de todo tipo, el significado amplio de ciertos conceptos que, como el *paricidium* romano, sólo más tarde confundieron el sentido general natural con el individual más limitado, y finalmente, el especial elogio del carácter familiar y de una *sympátheia* que, sin conocer fronteras, abarcaba igualmente a todos los miembros del pueblo. Ausencia de discordia, antipatía hacia ella, es lo especialmente elogiado de los Estados ginecocráticos. Aquellas grandes Panegirias, en las que todo el pueblo se regocijaba en los sentimientos de fraternidad y espíritu nacional colectivo, se celebran entre ellos desde el principio y alcanzan allí su máximo esplendor. La particular criminalidad del daño corporal al prójimo es tan característica como en el mundo animal, y aquella disposición interna del principio materno encuentra su más hermosa expresión en la vida real en costumbres como la de las romanas de suplicar a la Gran Madre no por sus hijos, sino por los de sus hermanas, la de los persas de pedir a la divinidad solamente por todo el pueblo, la de los carios de preferir a todas las virtudes la de la *sympátheia* por los parientes.

Una tendencia de indulgente humanidad, que se destaca en la expresión del rostro de las imágenes egipcias, y le presta una fisonomía en la que se reconoce de nuevo todo lo que lleva en sí de benéfico el carácter materno. Se nos aparece a la luz de la inocencia de la vida saturnea* aquella antigua generación humana que en la subordinación de toda su existencia a la ley de la maternidad proveía a la posteridad de los rasgos principales para el cuadro de la Edad de Plata. Entendemos ahora perfectamente en la descripción de Hesíodo el realzamiento exclusivo de la madre, de su amoroso cuidado nunca interrumpido y la eterna minoría de edad del hijo, su crecimiento más corporal que espiritual, de la paz y la abundancia que ofrecía la vida agrícola; se refiere a la pintura de una dicha

* (N. de la T.) El autor se refiere a la Edad de Oro, período de tiempo mítico durante el cual el Universo estaba gobernado por Crono o Saturno.

perdida posteriormente, a la que la hegemonía de la maternidad le sirvió siempre como centro, lo mismo que aquellas *archaîa phŷla gynaikôn*, con las que también desapareció aquella paz de la Tierra. La historicidad del mito encuentra aquí una sorprendente confirmación. Toda la libertad de la fantasía, toda la abundancia de adornos poéticos, no han desfigurado el germen histórico de la tradición, ni han podido eclipsar los rasgos capitales de la existencia primitiva y su significado para la vida.

Se me puede permitir detenerme un instante en este punto de la investigación e interrumpir la continuación del desarrollo de mis ideas con algunas observaciones generales. La búsqueda consecuente de la idea básica de la ginecocracia nos ha hecho comprender un gran número de aspectos aislados y de informaciones. Enigmáticos en su aislamiento, conservan, cuando están unidos, el carácter de necesidad intrínseca. La consecución de tal resultado depende sobre todo de una condición previa: Exige la capacidad del investigador para renunciar a las ideas de su tiempo, a las concepciones con las que éste llena su espíritu, y para trasladarse al corazón de una ideología absolutamente diferente. Sin tal autorrenuncia, es inimaginable un verdadero éxito en el campo de la investigación de la Antigüedad. El que elige como punto de partida las concepciones de una época posterior, siempre es desviado por ellas de la comprensión de las más primitivas. La brecha se amplía, aumenta la contradicción; cuando parecen agotados todos los medios de explicación, se presentan la sospecha y la duda, y al final la negación firme, como el medio más seguro para cortar el nudo gordiano. Este es el origen de que toda la investigación, toda la crítica de nuestros días pueda lograr resultados tan mezquinos y poco duraderos. La auténtica crítica sólo reposa en las propias cosas, no conoce ninguna otra regla que la ley objetiva, ninguna otra meta que la comprensión de lo extraño, ninguna otra prueba que el número de los fenómenos explicados por su concepción fundamental. Allí donde se necesiten tergiversaciones, dudas, negaciones, es donde hay que buscar el falseamiento por parte del investigador de las fuentes y tradiciones, a las que con mucho gusto inculpan la falta de juicio, la ligereza, la vanidosa autoglorificación. Para todo investigador serio debe estar siempre presente la idea de que el mundo del que él se ocupa difiere infinitamente de aquel en cuyo espíritu él vive y trabaja, y su conocimiento siempre está limitado por la gran separación; su propia experiencia de la vida, en la mayoría de los casos no madura, descansa siempre en la observación de un imperceptible lapso de tiempo, pero el material que está a su disposición es un montón de ruinas y fragmentos que, al observar sólo un aspecto, como sucede frecuentemente, parecen falsos, y por el contrario, posteriormente, puestos en la relación correcta, ridiculizan el precipitado juicio anterior.

Desde el punto de vista del patriarcado romano, la aparición de las sabinas en medio de los combatientes está tan poco clara como

la auténtica clasificación ginecocrática del tratado sabino que hace Plutarco, sin duda sacada de Varrón. Unida a relatos totalmente análogos sobre sucesos parecidos entre pueblos tanto antiguos como actuales de un nivel cultural profundo, y unidos por la idea fundamental en la que descansa el matriarcado, pierde todo carácter enigmático y sale de la región de la ficción poética a la que precipitadamente la expulsó el juicio guiado por las circunstancias y costumbres del mundo actual, volviendo así al campo de la autenticidad histórica, en el que ahora afirma su Derecho como una consecuencia completamente natural de la grandeza, la inviolabilidad y la consagración religiosa de lo materno. Cuando en la alianza de Aníbal con los galos se encomienda la decisión en los litigios a las matronas galas, cuando en tantas tradiciones del pasado mítico aparecen mujeres —aisladas o agrupadas en colegios—, juzgando, bien solas o bien al lado de hombres, interviniendo en las reuniones del pueblo, imponiendo el alto a los combatientes, negociando la paz, fijando las condiciones, y ofreciendo para la salvación del país ya su esplendor físico, ya su vida como sacrificio, ¿quién entonces se atreverá a luchar, con el argumento de la improbabilidad, de la contradicción, con todo lo conocido de la incompatibilidad con las leyes de la naturaleza humana, como se nos aparece hoy, o quién llamará al esplendor poético que tiñe todos los recuerdos de los tiempos primitivos en ayuda contra su reconocimiento histórico? Esto quiere decir sacrificar la actualidad de los tiempos primitivos o, para decirlo con palabras de Simónides, transformar el mundo con mecha y lámpara: quiere decir luchar contra siglos, y rebajar la Historia a un juguete de las opiniones, fruto inmaduro de una sabiduría imaginaria, un títere de las ideas del día. Se objeta la imposibilidad de que con el tiempo cambien las probabilidades; lo que es incompatible con el espíritu de un nivel cultural corresponde al de otro; lo que allí es improbable gana aquí verosimilitud. Contradicción con todo lo conocido: pero la experiencia subjetiva y las leyes del pensamiento subjetivo tienen en el campo histórico tan poca autorización que nunca puede serle atribuida la reducción de todas las cosas a las estrechas proporciones de un limitado conocimiento particular.

¿Es necesario responder todavía más particularmente a aquéllos que invocan contra nosotros el brillo poético de los tiempos primitivos? El que lo quisiera negar sería reducido al silencio por la antigua poesía, y también por la más reciente, que toma su material más bello y conmovedor de aquel mundo primitivo. Seguramente cuando poesía y plástica compitiesen por el premio de la invención, todo lo antiguo, sobre todo los tiempos primitivos, posee en alto grado el poder de tomar prestadas las alas del alma del observador y elevar sus pensamientos más allá de lo cotidiano. Pero esta cualidad descansa en el estado de las cosas, forma una parte integrante de su ser, y es por esto más bien un objeto de investigación como medio de impugnación. El período ginecocrático del mundo es de

hecho la poesía de la Historia. Lo es por la sublimidad, la grandeza heroica, incluso por la belleza a la que eleva a la mujer, por la promoción de la valentía y sentido caballeroso de los hombres, por el significado que presta al amor femenino, por la disciplina y la castidad que reclama del joven: una asociación de cualidades que aparece para la Antigüedad a la misma luz bajo la que en nuestro tiempo se representa la sublimidad caballeresca del mundo germánico. Los antiguos preguntaban lo mismo que nosotros: ¿a dónde han ido aquellas mujeres cuya impecable belleza, cuya castidad y elevados sentimientos podían despertar incluso el amor de los inmortales? ¿Dónde están las heroínas cuyo destino cantaba Hesíodo, el poeta de la ginecocracia? ¿Dónde está la unión femenina del pueblo con la que Dike amaba distraerse? Pero también, ¿dónde han ido aquellos héroes sin temor y sin tacha que, como el licio Belerofonte, unían grandeza caballeresca y vida irreprochable, la valentía con el libre reconocimiento del poder femenino? Todos los pueblos guerreros, señala Aristóteles, obedecen a la mujer, y la observación de épocas posteriores nos enseña lo mismo: resistir el peligro, buscar aventuras y servir a la belleza, es la virtud siempre unida a la juventud. El mito, en efecto, pone todo esto a la luz de las circunstancias actuales. Pero el mito poético más elevado, más rico en empuje y más conmovedor que cualquier fantasía, es la realidad de la Historia. Pero los grandes destinos pasan por encima de la generación humana, como puede dar idea nuestra fuerza imaginativa. La época ginecocrática con sus formaciones, hechos, sacudidas, es inasequible a la poesía de los tiempos más cultos, pero también más débiles. No lo olvidemos nunca: con el poder para la acción se cansa también el vuelo del espíritu, y la podredumbre incipiente se manifiesta al mismo tiempo en todos los campos de la vida.

Los principios según los que yo procedo, los medios con los que busco explicaciones a un tema hasta ahora tratado como un reino de sombras poéticas, han recibido una nueva luz mediante las últimas observaciones, espero. Retomo la interrumpida representación de la mentalidad ginecocrática no para perderme en los múltiples y sorprendentes detalles de su estructura interna, sino más bien para dedicarme por entero al aspecto más importante, aquel en que todos los demás encuentran su conclusión y su fundamento. La base religiosa de la ginecocracia nos muestra el Derecho materno en su forma más digna, lo pone en relación con el aspecto más elevado de la vida, y proporciona una profunda perspectiva sobre la grandeza de aquellos tiempos primitivos, que el helenismo sólo puede superar en el brillo de la apariencia, no en la profundidad y dignidad de la concepción. Así, incluso más que hasta ahora, siento el poderoso contraste que separa mi modo de considerar la Antigüedad de las ideas de la época actual y de la investigación histórica moderna condicionada por ellas.

Reconocer el profundo influjo de la religión en la vida del pueblo, concederle el primer lugar entre las fuerzas creadoras que con-

forman toda la existencia, buscar en sus ideas explicación para los aspectos más oscuros de la mentalidad antigua, todo esto aparece como la inquietante preferencia de las concepciones teocráticas, como característica de un espíritu lleno de prejuicios, parcial, inepto, como deplorable recaída en la profunda noche de una época sombría. Ya he sufrido todas estas acusaciones, y todavía me domina el mismo espíritu de reacción, e incluso lo prefiero, en el campo de la Antigüedad, tanto remota como tardía, a ser complaciente en la investigación con las opiniones actuales, y a pedir la limosna de su asentimiento. Sólo hay una poderosa palanca de toda civilización, la religión. Toda mejora, todo retroceso de la existencia humana proceden de un movimiento que se origina en esta región superior. Sin ella no se comprende ningún aspecto de la vida antigua, la época más primitiva sería un enigma impenetrable. Domina de parte a parte las creencias, asocia la generación de toda forma de la existencia, de toda tradición histórica, a las ideas culturales básicas, ve todo suceso sólo bajo el aspecto religioso y se identifica en el más perfecto de su reino de los dioses. Que la cultura ginecocrática debe portar preferentemente esta fisonomía hierática lo garantiza la estructura interna de la naturaleza femenina, aquel profundo conocimiento de dios que, fundido con el sentimiento del amor, toma prestada de la mujer, y sobre todo de la madre, una consagración religiosa que actúa más poderosamente en las épocas más salvajes. La elevación de la mujer sobre el hombre provoca así nuestro asombro, al oponerse a la relación de fuerza física entre los sexos. La ley de la Naturaleza transmite al más fuerte el cetro del poder. Le es arrebatado por manos más débiles, y entonces deben haber estado activos otros aspectos de la naturaleza humana y haber ejercido su influjo poderes más profundos. Apenas se necesita la ayuda de testimonios antiguos para poner de manifiesto aquel poder que provocó esta victoria. En todas las épocas la mujer ha practicado la formación y la civilización de los pueblos mediante la tendencia de su espíritu a lo sobrenatural, lo divino, sustrayéndose a la legitimidad, ejerciendo el mayor influjo sobre el sexo masculino. Pitágoras tomó como punto de partida para su tratamiento a los de Crotona la especial disposición de las mujeres a la *eysébeia,* y su preferente vocación para el cultivo del temor de dios, y Estrabón lo destaca, a partir de Platón, en una sentencia notable, que siempre toda *deisidaimonía* se propaga desde el sexo femenino al mundo de los hombres, con la creencia de que toda superstición es fortalecida, cuidada y alimentada por ellas. Los aspectos históricos de todas las épocas y pueblos confirman la exactitud de esta observación. Lo mismo que en tantas ocasiones la primera manifestación de la divinidad fue confiada a las mujeres, ellas han tomado la parte más activa, con frecuencia militante, algunas veces mediante la fuerza del atractivo sexual, en la difusión de la mayoría de las religiones. La profecía femenina es más antigua que la masculina, y el alma femenina es más constante en la fidelidad al resultado, «más profunda

en la fe»; la mujer. si bien es más débil que el hombre. sin embargo es apta para encumbrarse por encima de él. más conservadora en especial en el campo cultural y en la defensa del ceremonial. Por todas partes se manifiesta la tendencia de la mujer a la extensión continua de su influencia religiosa. y a aquel deseo de conversión que tiene un poderoso estímulo en el sentimiento de debilidad y en el orgullo de subyugar al más fuerte. Dotado de tales poderes. el sexo débil puede emprender la lucha con el fuerte y sostenerla victoriosamente. La mujer opone a la superior fuerza física del hombre el poderoso influjo de su consagración religiosa. al principio de la fuerza el de la paz. a la hostilidad sangrienta la reconciliación. al odio el amor. y sabe entonces conducir la existencia salvaje no atada por ninguna ley por primera vez por el camino de aquella civilización más suave y amistosa. en cuyo punto central ella reina como la portadora de los principios más elevados. como la manifestación del mandamiento divino.

En esto radica el poder fascinador de la apariencia femenina que desarma las más salvajes pasiones, separa las filas de combatientes. asegura la inviolabilidad para las sentencias de la mujer. y en todas las cosas otorga a sus deseos la autoridad de una ley superior. La veneración casi divina de la reina de los feacios. Arete. y la consideración sagrada de su palabra ya fueron consideradas por Eustacio como adornos poéticos de un cuento maravilloso que cae de lleno en el campo de la poesía; y sin embargo. no constituyen un fenómeno aislado. sino más bien la expresión acabada de la ginecocracia, que descansa sobre una base cultural. con todas sus bendiciones y toda su belleza. que puede comunicar a la existencia de la comunidad. La relación interna de la ginecocracia con el carácter religioso de la mujer se manifiesta en muchos rasgos aislados. A uno de los más importantes nos lleva la determinación locria de que ningún muchacho. sino sólo una doncella. puede ejecutar los cultos de la Fielefonía. Polibio cita esta costumbre entre las pruebas del matriarcado epicefirio. y reconoce. por lo tanto. la conexión de la misma con la idea ginecocrática básica. El sacrificio locrio de doncellas para expiar el sacrilegio de Ajax confirma la relación y muestra al mismo tiempo a qué asociación de ideas debe su origen el destino sacral general de que todo sacrificio femenino sea más grato a la divinidad. El desarrollo de este punto de vista nos lleva a aquel aspecto de la ginecocracia mediante el cual el Derecho materno obtiene a la vez su motivación más profunda y su mayor significado. Reducida al prototipo de Deméter. la madre terrestre es a la vez la representante mortal de la Madre telúrica originaria. su sacerdotisa, y como hierofanta le confían la administración de sus misterios. Todos estos aspectos están en una sola pieza. y no aparecen como manifestaciones distintas del mismo nivel cultural. El predominio religioso de la maternidad conduce al análogo de la mujer mortal, y la relación exclusiva de Deméter con Coré lleva a la no menos exclusiva relación de sucesión de la madre y la hija. y fi-

nalmente la conexión interna de los misterios con los cultos ctónico-femeninos conduce a la hierofantia de la madre, que aquí eleva su dedicación religiosa al grado más elevado de sublimidad.

Desde este punto de vista se abre una nueva perspectiva sobre la auténtica naturaleza de aquel nivel cultural al que pertenece el privilegio materno. Reconocemos la grandeza interna de la civilización prehelénica, que en la religión demetríaca, sus misterios y su ginecocracia, a la vez cultural y civil, posee un germen a menudo atrofiado, contenido, del desarrollo posterior. Concepciones revestidas desde hace mucho tiempo de la autoridad canónica, como las de la rudeza del mundo pelasgo, de la incompatibilidad del dominio femenino con el carácter nacional fuerte y noble, y en especial la del desarrollo tardío de lo misterioso en la religión, son rechazadas del trono de los Olímpicos, y recuperarlas sería una esperanza vana. Atribuir los aspectos más nobles de la Historia a los motivos más bajos, constituye ya desde hace tiempo una de las ideas favoritas de nuestra investigación de la Antigüedad. ¿Cómo podría respetar el campo de la religión? ¿Cómo podía reconocer la parte más elevada de la misma, la tendencia a lo sobrenatural, opuesta, mística, en su conexión con las necesidades más profundas del alma humana? Sólo el fraude de algunos falsos profetas podía oscurecer ante sus ojos el claro cielo del mundo espiritual griego con tan sombrías nubles, solamente la época de la decadencia podía conducir a tal extravío. Pero lo misterioso constituye la auténtica esencia de toda religión, y allí donde la mujer está en la cumbre en el campo del culto y de la vida, siempre se protege preferentemente lo misterioso. Esto garantiza su estructura material, que une indisolublemente lo físico y lo incorpóreo; garantiza también su estrecho parentesco con la vida de la Naturaleza y la material, cuya muerte eterna despierta en el profundo dolor la máxima esperanza; y especialmente garantiza la ley de la maternidad demetríaca, que se le revela en los cambios del trigo, y que representa la decadencia mediante la relación de intercambio de la vida y la muerte, como la condición previa para el renacimiento, como la realización de la *epíktêsis tês teletês*.

Entonces lo que resulta de la naturaleza de la maternidad es completamente confirmado por la Historia. Allí donde nos encontramos la ginecocracia, se une con ella el misterio de la religión ctónica; ésta puede asociarse al nombre de Deméter, o dar cuerpo a la maternidad en otra divinidad igualmente válida. Se destaca muy claramente la correspondencia de ambos fenómenos en la vida de los pueblos licios y epicefirios: dos tribus cuya perseveración excepcionalmente larga en el Derecho materno encuentra explicación justamente en el enorme desarrollo de los misterios, como se manifiesta en éstos en expresiones sumamente dignas de mención no siempre comprendidas. Completamente seguro es el fin al que lleva este hecho histórico. La originalidad del Derecho materno y su relación con un antiguo nivel cultural no se puede negar, lo que tam-

bién debe valer para los misterios, puesto que ambos fenómenos constituyen solamente dos aspectos diferentes de la misma civilización: son siempre hermanos gemelos. Este resultado es tanto más seguro cuanto que no se puede dejar de afirmar que de ambas expresiones de la ginecocracia, la civil y la religiosa, la última sirve como fundamento a la primera. Las representaciones cultuales son lo originario, y las formas de vida ciudadana, consecuencia y expresión. La preferencia de la madre al padre, de la hija ante el hijo, resulta de la relación de Coré con Deméter, y no, por el contrario, se abstrae ésta de aquélla. O bien, para ajustarme todavía más fielmente a las representaciones de la Antigüedad: de ambos significados del *kteís* materno, el mistérico-cultual es el originario, el predominante; el civil, jurídico, es la consecuencia. En una concepción completamente material-sensual, el *sporium* femenino aparece como representación de los misterios demetríacos tanto en su valor físico más profundo como en el opuesto, más elevado, pero también como expresión del Derecho materno en su forma civil, como lo hemos encontrado en el mito licio de Sarpedón. Se refuta ahora la afirmación de los más recientes que adecúa todo lo misterioso a los tiempos de la decadencia y a una degeneración posterior del helenismo. La Historia adopta la relación justamente opuesta: los misterios maternos son los más antiguos y el helenismo es un nivel posterior del desarrollo religioso; no aquél, sino éste, aparece a la luz de la degeneración y de la trivialización religiosa, que sacrifica a la vida terrenal el más allá, a la claridad de la forma el oscuro misterio de la esperanza superior. Ya hemos descrito más arriba la época ginecocrática como la poesía de la Historia, y así podemos unir todavía más estrechamente con éste un segundo elogio: es a la vez el período de profundización y presentimiento, y el de la *eysébeia, deisidaimonía, sōphrosýnē, eynomía:* cualidades de los pueblos matriarcales que referidas en suma a la misma fuente, son alabadas por los antiguos con notable unanimidad. ¿Quién puede dejar de ver la relación interna de todos estos fenómenos? El que olvide que la era dominada por la mujer también debió tener parte en todo lo que diferencia la estructura interna de la mujer de la del hombre; en aquella armonía que los antiguos describían preferentemente como *gynaikeîa;* en aquella religión en la que la necesidad más profunda del alma femenina, el amor, se alzaba hasta la consciencia de su concordancia con la ley fundamental del Universo; en aquella sabiduría natural no reflejada que, manifestada en nombres reveladores, como Autonoe, Fulinoe, Dinonoe, reconoce y juzga con la instantaneidad y seguridad de la conciencia; y finalmente, en aquella continuidad y aquel conservadurismo de la existencia a los que la mujer está destinada por naturaleza.

Todas estas características de la esencia femenina resultan otras tantas particularidades del mundo ginecocrático; a cada una se refieren rasgos históricos característicos, fenómenos que ahora aparecen en su correcta relación psicológica e histórica. Este mundo se

enfrenta al del helenismo. Junto con el principio de la maternidad, mueren también sus consecuencias. El desarrollo del patriarcado lleva al primer plano un aspecto completamente distinto de la naturaleza humana. A ello se unen formas de vida totalmente distintas, y una nueva mentalidad. Herodoto reconocía en la civilización egipcia justamente la opuesta a la griega, en especial a la ática. Aquélla le parece el mundo al revés. Si el padre de la historiografía hubiese colocado uno al lado del otro los dos grandes períodos del desarrollo griego, su diferencia le habría arrastrado a las mismas expresiones de asombro. Egipto es entonces el país de la ginecocracia estereotípica, toda su cultura se basa esencialmente en el culto materno, en la primacía de Isis sobre Osiris, y por esto está en una sorprendente armonía con tantas visiones del Derecho materno que ofrece la vida de los pueblos prehelénicos. Pero la Historia tiene que procurar colocarnos ante los ojos el constraste de ambas civilizaciones en toda su agudeza. Todavía un segundo ejemplo. En pleno mundo helénico, Pitágoras reduce la religión y la vida de nuevo a la antigua base, y lo intenta mediante la reelevación de los misterios del culto ctónico-maternal a la categoría de nueva ordenación para dar satisfacción a la profunda necesidad religiosa despertada. La esencia del pitagorismo, al que, según la significativa expresión de una de nuestras fuentes, penetra un soplo de Antigüedad, no está en el desarrollo, sino en la lucha contra lo helénico. Su origen no se remonta a la sabiduría de los griegos, sino a la más antigua de Oriente, y asimismo busca su ejecución entre tales pueblos, cuya fiel perseveración en lo antiguo, lo tradicional, parece ofrecer un gran número de puntos de contacto ante todo entre los pueblos y ciudades de Hesperia, que en el terreno de lo religioso, hasta hoy parece haber sido elegida como conservadora de una fase de la vida vencida en otras partes. Si a esta preferencia —tan precisamente destacada— por una antigua concepción vital se unen el más firme reconocimiento del principio materno demetríaco, la tendencia preferente al cuidado y desarrollo de lo misterioso, de lo ultraterrenal, lo sobrenatural en la religión, pero ante todo la magnífica distinción de los personajes sacerdotales femeninos, ¿quién puede entonces dejar de ver la unidad interna de estos fenómenos y su conexión con la civilización prehelénica? Un mundo más primitivo surge de la tumba; la vida busca regresar a sus comienzos. Desaparecen los amplios espacios, y si no hubiesen tenido lugar las variaciones de épocas y pensamientos, las generaciones posteriores se unirían a las de los tiempos primitivos. Para las mujeres pitagóricas no hay otro punto de contacto que los misterios ctónico-maternos de la religión pelasga; su apariencia y la tendencia de su espíritu no se pueden explicar por las ideas del mundo helénico. Separado de aquella base cultural está el carácter solemne de Teano, «la hija de la sabiduría pitagórica», un fenómeno incoherente, de cuyo angustioso carácter enigmático en vano se busca escapar refiriéndose al carácter mítico de los orígenes pitagóricos. Los antiguos confirman la relación me-

diante la asociación de Teano, Diotima y Safo. Nunca se ha respondido a la pregunta de en dónde tiene su origen la semejanza de los tres fenómenos separados en el espacio y en el tiempo. ¿En dónde, replicaría yo, si no en los misterios de la religión ctónico-materna? La vocación sacral de la mujer pelasga aparece en su desarrollo más puro y sublime en aquellas tres magníficas figuras de mujer de la Antigüedad.

Safo pertenece a uno de los mayores centros de la religión mistérica órfica, Diotima a la Mantinea arcádica especialmente célebre por su cultura arcaica y el servicio de Deméter de Samotracia: aquélla pertenece al pueblo eleo, ésta al pelasgo, y ambas, por lo tanto, a una nacionalidad que permaneció fiel en la religión y en la vida a los fundamentos de la civilización prehelénica. Al lado del nombre desconocido de una mujer y en medio de un pueblo que no es afectado por el desarrollo del helenismo y disfruta preferentemente de la fama de vida patriarcal, se encuentra uno de los mayores modos de aquel grado de inspiración religiosa, a la que nada podía ofrecer la formación del pueblo ático. Lo que he procurado destacar desde un principio como pensamiento conductor, la correspondencia de la distinción femenina con la cultura y la religión prehelénicas, encuentra su más brillante confirmación justamente en aquellos fenómenos que, considerados de forma inconexa y desde fuera según la relación temporal, parecen en la mayoría de los casos declarar en contra de ello. Dondequiera que se conserve la antigua religión mistérica o conozca un nuevo esplendor, allí la mujer sale de la oscuridad a la que la condenaba la suntuosa esclavitud de la vida jonia, con su antigua dignidad y sublimidad, y anuncia en voz alta dónde hay que buscar la base de la ginecocracia más primitiva y la fuente de todos los beneficios que extiende sobre toda la existencia de los pueblos que cultivan el Derecho materno. Sócrates a los pies de Diotima, siguiendo a duras penas el vuelo de su revelación mística, confiesa sin miedo que le eran indispensables las enseñanzas de la mujer: ¿dónde encontraría la ginecocracia una expresión más elevada, dónde hallaría un testimonio más hermoso la relación interna de los misterios materno-pelasgos con la naturaleza femenina, dónde encontraría un desarrollo lírico-femenino más completo el rasgo ético esencial de la civilización ginecocrática, el amor, esta devoción de la maternidad? La admiración con la cual todas las épocas han rodeado esta idea se eleva infinitamente cuando reconocemos en ella no sólo la hermosa creación de un espíritu poderoso, sino a la vez la unión con las ideas y prácticas de la vida cultural, cuando vemos en ella la imagen de la hierofantia femenina. De nuevo da un buen resultado lo que se puso de relieve más arriba: la poesía de la Historia es superior a la de la libre invención.

No quiero seguir persiguiendo la base religiosa de la ginecocracia; en la tarea iniciática de la mujer aparece en su máxima profundización. ¿Quién preguntará todavía por qué la devoción, la justicia, todas las virtudes que adornan al hombre y a la vida, son nom-

bres femeninos, por qué Telete está personificada en una mujer? La elección no la han determinado la arbitrariedad o el azar, sino que más bien la verdad de la Historia ha encontrado su expresión lingüística en aquella concepción. Vemos a los pueblos matriarcales distinguirse por la Eunomía, la Eusebeia, la Paideia, vemos a las mujeres como severas guardianas de los misterios, la justicia, la paz; ¿podemos dejar de ver la concordancia de estos hechos históricos con aquel fenómeno? A la mujer se asocia la primera elevación de la raza humana, el primer progreso hacia la civilización y hacia una existencia regulada, la primera educación religiosa, y por lo tanto, el disfrute de todo bien superior. En ella, antes que en el hombre, se despierta el anhelo de la purificación de la existencia, y posee en más alto grado que aquél la habilidad natural para producirla. Su obra es la civilización total que sigue a los primeros bárbaros; su don, lo mismo que la vida, todo lo que constituye su deleite; suyo es el primer conocimiento de las fuerzas de la Naturaleza, suyo el presentimiento y la promesa de la esperanza que vence la pena de la muerte. Bajo esta óptica, la ginecocracia aparece como testimonio del progreso de la cultura, y a la vez como fuente y garantía de sus beneficios, y por lo tanto como ejecución de una ley de la Naturaleza que hace valer su derecho sobre los pueblos no menos que sobre cada individuo aislado.

El círculo del desarrollo de mis ideas se cierra de este modo. Con esto he comenzado a poner de relieve la independencia del Derecho materno de todo estatuto positivo, y de ahí deduzco el carácter de su universalidad; estoy autorizado entonces a añadirle la cualidad de sabiduría natural en el campo del Derecho familiar y capacitado para completar su caracterización.

Partiendo de la maternidad que concibe, representada por su imagen física, la ginecocracia figura entre la materia y los fenómenos de la vida de la Naturaleza, de la que toma su existencia interna y externa, siente más vivamente que las generaciones posteriores la unidad de toda la vida, la armonía del todo, del que todavía no se ha emancipado, experimenta más profundamente el dolor por la muerte y por la caducidad de la existencia telúrica, a la que la mujer, sobre todo la madre, dedica sus lamentos, busca ansiosamente consuelo, lo encuentra en los fenómenos de la vida de la Naturaleza, y la une de nuevo al vientre que pare, al amor que concibe, nutriente, de la madre. Obediente en todo a las leyes de la existencia física, vuelve su mirada hacia la Tierra, coloca las potencias ctónicas sobre las de la luz uránica, identifica la fuerza masculina preferentemente con las aguas telúricas, y subordina la humedad generadora al *gremium matris,* el Océano a la Tierra. Completamente material, dedica sus cuidados y su poder al embellecimiento de la existencia material, a la *praktikē aretē,* y en el cuidado de la agricultura —ante todo favorecida por la mujer—, y en la erección de muros, que los antiguos ponían en estrecha relación con el culto ctónico, logra una de las realizaciones más admiradas por las genera-

ciones posteriores. Ninguna época como la matriarcal ha dedicado una atención tan preponderante a la apariencia externa, a la invulnerabilidad del cuerpo, y tan poca energía al momento espiritual interno: ninguna ha llevado a cabo tan consecuentemente en el Derecho el dualismo materno y el punto de vista fáctico-posesor; ninguna cuidó tan amorosamente el entusiasmo lírico, la disposición de ánimo preferentemente femenina, enraizada en el sentimiento de la Naturaleza. En una palabra: la existencia ginecocrática es el naturalismo ordenado, su ley de pensamiento es lo material, su desarrollo, una preponderancia física: un nivel cultural tan necesariamente unido con el Derecho materno como extraño e incomprensible para la época de la paternidad.

La tarea principal de la siguiente investigación y el modo de solucionarla deben estar suficientemente constatadas por las observaciones realizadas hasta el momento. Ahora se nos ofrece una segunda tarea, de ninguna manera inferior en importancia o dificultad a la primera: reflexionar sobre la diversidad y peculiaridad de los fenómenos. El desarrollo del sistema ginecocrático y de la civilización unida a él fue hasta aquí la meta de mis esfuerzos; ahora la investigación toma un nuevo rumbo. A la investigación de la esencia de la cultura matriarcal sigue la consideración de su historia. Lo primero nos ha descubierto el principio de la ginecocracia, y esto busca fijar su relación con otro nivel cultural y representar la lucha con el Derecho materno demetríaco ordenado de, por un lado, las circunstancias más primitivas, y, por otro, de las concepciones superiores de la época posterior. Se ofrece a la investigación un nuevo aspecto de la historia del desarrollo humano. Grandes cambios, poderosas sacudidas se ofrecen para su consideración, y hacen aparecer bajo una nueva luz las mejoras y declives del destino humano.

Todo punto de inflexión en el desarrollo de las circunstancias históricas está rodeado de sucesos sangrientos; el progreso pacífico es mucho más raro que la revolución violenta. Aquel principio trae la victoria del opuesto con su radicalización; el abuso se convierte en palanca del progreso, y el mayor triunfo, en comienzo de la decadencia. En ninguna parte se destaca tan violentamente la tendencia del alma humana a la violación de la mayoría, y su incapacidad para el mantenimiento duradero de una grandeza artificial; pero tampoco en ninguna parte se ve la capacidad del investigador para lanzarse en medio de la salvaje grandeza de pueblos brutales, pero poderosos, y familiarizarse con concepciones y formas de vida completamente extrañas, sometido a una prueba tan seria. Las apariencias en las que se manifiesta la lucha de la ginecocracia contra otras formas de vida son muy variadas, pero es seguro en conjunto el principio de desarrollo al que se someten. Lo mismo que al período matriarcal le sigue el predominio de la paternidad, a aquél le precede una época de hetairismo desordenado. La ginecocracia demetríaca ordenada ocupa así un lugar intermedio en el que se representa

como punto de tránsito de la Humanidad desde el nivel más profundo de la existencia al más alto. Con el primero, ella comparte el punto de vista materno-material, y con el segundo, la exclusividad del matrimonio: lo que la diferencia de ambos es allí la regulación demetríaca de la maternidad, mediante la cual se eleva por encima de la ley del hetairismo, y aquí la preferencia concedida al vientre reproductor, en la que ella, como forma profunda de vida, se manifiesta en contra del sistema patriarcal. Este escalonamiento de circunstancias determina el orden de la interpretación que se da a continuación. Tenemos primero que investigar la relación de la ginecocracia con el hetairismo, y luego el progreso del Derecho materno al sistema patriarcal.

La exclusividad de la relación matrimonial parece tan estrecha y necesariamente emparentada con la nobleza de la naturaleza humana que es considerada por la mayoría como la situacion originaria, y la afirmación de una relación entre los sexos más baja y desordenada es enviada al reino de los sueños, al considerarla un extravío de inútiles especulaciones sobre los comienzos de la existencia humana. ¿Quién no se uniría de buen grado a esta expresión y evitaría a nuestra raza el doloroso recuerdo de una infancia tan indigna? Pero el testimonio de la Historia prohíbe prestar oídos a las insinuaciones de la soberbia y el egoísmo, y poner en duda el extraordinariamente lento progreso de la Humanidad hacia la civilización matrimonial. La legión de noticias totalmente históricas trata de convencernos con un peso aplastante, y hace imposible toda defensa, toda oposición. Con las observaciones de los antiguos se unen las generaciones posteriores, y todavía en nuestra época el contacto con pueblos de cultura inferior ha puesto en evidencia la exactitud de la tradición por la experiencia de la vida. En todos los pueblos que la presente investigación pone ante nuestros ojos, y más allá de este círculo, se encuentran las huellas claras de las formas de vida hetáiricas originarias, y se puede seguir la lucha de las mismas con la ley demetríaca superior en una serie de fenómenos que intervienen significativa y profundamente en la vida. No se puede negar: la ginecocracia se ha formado, asegurado y conservado por todas partes con la oposición consciente y continua de la mujer al hetairismo que la envilecía. Abandonada sin protección a los abusos del hombre y, como describe una tradición árabe conservada por Estrabón, mortalmente cansada por el deseo de aquél, experimenta el anhelo de unas condiciones ordenadas y una civilización más pura, a cuya presión el hombre no se somete de buen grado, obstinado en la consciencia de su superior fuerza física. Sin la consideración de esta relación de cambio, nunca se conocerá en todo su significado histórico una de las destacadas virtudes de la existencia ginecocrática, la estricta disciplina de la vida, y nunca se apreciará en su colocación correcta para la historia del desarrollo de la civilización humana la ley superior de los misterios y la castidad matrimonial. La ginecocracia demetríaca exige, para ser comprensible,

circunstancias primitivas brutales; la ley fundamental de su vida, lo opuesto, de cuya lucha ha resultado. La historicidad del Derecho materno es entonces una garantía para la del hetairismo. La máxima prueba para la exactitud de esta opinión, sin embargo, está en la relación interna de los fenómenos particulares, en los que se manifiesta la ley vital anti-demetríaca. Un examen más atento de los mismos da como resultado un sistema, y éste, por su parte, lleva a una idea básica que, enraizada en la concepción religiosa, está protegida contra toda sospecha de casualidad, arbitrariedad o validez solamente local o aislada. No se puede evitar una leve sorpresa para los representantes de la concepción de necesidad y originalidad de la relación matrimonial. El pensamiento de la Antigüedad no sólo es diferente del suyo: es completamente opuesto. El principio demetríaco aparece como un perjuicio para uno opuesto originario, y el matrimonio como violación de un mandamiento religioso. Esta relación —que se opone a nuestra conciencia actual—, tiene de su parte el testimonio de la Historia, y puede ella sola explicar satisfactoriamente una serie de curiosos fenómenos nunca conocidos en su auténtica relación. Sólo por ella se explica la idea de que el matrimonio exige una expiación de aquella divinidad cuya ley infringe con su exclusividad. La mujer no fue dotada por la Naturaleza con todos los atractivos sobre los que domina para marchitarse en los brazos de un único hombre: la ley de la materia rechaza toda limitación, odia toda traba y considera aquella exclusividad como un pecado contra su divinidad. Así se explican ahora todas aquellas costumbres en las que el propio matrimonio se encuentra unido con prácticas hetáiricas. A pesar de su variedad de formas, son completamente uniformes en su idea. A través de un período de hetairismo, la excepción que hay en el matrimonio debe ser expiada por la ley natural de la materia, ganar de nuevo la benevolencia de la divinidad. Lo que parece excluirse siempre, hetairismo y estricta ley matrimonial, aparece ahora en la relación más estrecha: la prostitución se convierte en una garantía de la castidad matrimonial, cuya posición sacra requiere por parte de la mujer el cumplimiento precedente de la ocupación natural.

Está claro que en la lucha contra tales concepciones protegidas por la religión, el progreso hacia una civilización superior sólo puede ser muy largo, porque siempre está amenazado. La variedad de circunstancias intermedias que descubrimos demuestra, en efecto, qué fluctuante y llena de vicisitudes fue la lucha que durante siglos tuvo lugar en este terreno. Sólo paulatinamente avanzó hacia la victoria el principio demetríaco. El sacrificio expiatorio femenino se redujo en el curso del tiempo a una dimensión cada vez más pequeña, a un servicio más liviano. La gradación de los distintos niveles merece la máxima consideración. El ofrecimiento anual cede ante el servicio individual, al hetairismo de las matronas sigue el de las doncellas, a la práctica durante el matrimonio sucede la anterior al mismo, a la entrega desordenada a todos, el abandono a ciertas per-

sonas. A estas limitaciones se asocia la consagración de hieródulos especiales: así, limita la culpa de todo el sexo a una categoría especial, y en este precio absuelve el matronazgo de toda obligación de entrega, siendo especialmente significativo para la mejora de las circunstancias sociales. El ofrecimiento del cabello, que en ejemplos aislados aparece como equivalente del esplendor corporal, es la forma más leve de la entrega personal, pero en la Antigüedad fue puesto en relación de parentesco natural intrínseco con la irregularidad de la generación hetáirica, especialmente con la vegetación palustre, su prototipo natural. Todas estas fases de desarrollo no han dejado numerosas huellas sólo en el terreno del mito, sino también en el de la Historia, y entre pueblos completamente distintos, e incluso reciben expresión lingüística en las denominaciones de localidades, divinidades y familias. Su consideración nos muestra la lucha de los principios demetríaco y hetáirico en toda su realidad como hecho histórico y religioso, presta a un número importante de mitos célebres una comprensibilidad de la que hasta ahora no podían vanagloriarse, y finalmente permite poner de manifiesto en todo su significado la tarea de la ginecocracia de completar la educación de los pueblos mediante la estricta observancia del mandamiento demetríaco y la oposición constante a toda vuelta a la ley puramente natural. Para recordar un detalle especial, llamo la atención sobre la relación de las concepciones expuestas con los dichos de los antiguos sobre el significado de la dote de las doncellas. Ya hace mucho tiempo, los romanos repetían que la *indotata* no valía más que la concubina, y qué poco comprendemos hoy estos pensamientos tan contradictorios con nuestras concepciones. Encuentran su auténtico punto de contacto histórico en un aspecto de hetairismo cuya importancia se destaca repetidamente, por ejemplo, en tener que ganarse la vida mediante su ejercicio. Lo que debió dificultar especialmente la victoria del principio demetríaco fue la autoconsecución de la dote unida a la conservación del punto de vista completamente natural; el hetairismo debía ser extirpado de raíz para que así fuese necesaria la dotación de las doncellas por parte de sus familias. De aquí aquel desprecio por la *indotata* y la posterior amenaza de castigo legal para aquella unión matrimonial sin dote. Se ve que en la lucha entre las formas de vida demetríaca y hetáirica la ejecución de la dotación ocupa un lugar importante, y por lo tanto no puede sorprendernos la unión de la misma con las más elevadas ideas religiosas de la ginecocracia, con la Eudaimonía, después de la muerte asegurada por los misterios y con la atribución de la obligación dotal a la ley de una conocida princesa, como se pone de manifiesto en un mito lesbio-egipcio muy curioso. Ahora se comprende desde un nuevo lado la profunda relación con la idea demetríaca de la ginecocracia que tiene el exclusivo derecho hereditario de las hijas, los pensamientos morales que encuentran en él su expresión, y finalmente el influjo que debió ejercer en la elevación moral del pueblo, y en aquella *sōphrosýnē* por la que los

licios fueron especialmente alabados. El hijo, dicen los testimonios antiguos, recibía del padre la lanza y la espada para ganarse la vida: no necesitaba nada más. La hija, por el contrario, no heredaba, poseía sólo su cuerpo para conseguir los bienes que le aseguraran un hombre. Todavía hoy conservan esta concepción aquellas islas griegas cuyos antiguos habitantes reconocieron la ley de la ginecocracia, y también escritores áticos encuentran al lado de la lenta formación que su pueblo tomó de la paternidad, el destino natural de los bienes maternos para la dote de la hija, que la preserva de la degeneración. La verdad y la dignidad intrínsecas del pensamiento ginecocrático no se pone de relieve en ninguna expresión práctica de manera más bella que la que acabamos de señalar: en ninguna ha encontrado un apoyo más poderoso no sólo la posición social de la mujer, sino su dignidad intrínseca y su pureza.

El conjunto de los fenómenos hasta aquí tocados no nos deja ninguna duda sobre la concepción fundamental de la que proceden. Al lado de la elevación demetríaca de la maternidad, se ofrece una concepción más profunda, originaria, de la misma, la completa naturalidad, no sometida a ninguna limitación, del puro telurismo entregado a sí mismo. Reconocemos la oposición de la cultura agraria y la *iniussa ultronea creatio*, como se presenta ante los ojos del hombre en la vegetación salvaje de la Madre Tierra, y de forma más pura en la vida palustre. Al modelo de ésta última se asocia el hetairismo de la mujer, y al de la primera, la estricta ley matrimonial de la ginecocracia. Ambos niveles vitales descansan sobre el mismo principio básico: la hegemonía del cuerpo que concibe; su diferencia está sólo en el grado de lealtad a la Naturaleza con el que concibe la maternidad. El nivel más profundo de lo material se asocia a la región inferior de la vida telúrica, y el superior, a la más alta de la agricultura; aquélla ve la representación de su principio en las plantas y animales de origen húmedo, a los que ofrece culto divino, y ésta en la espiga y el trigo, al que eleva a símbolo sagrado de sus misterios maternos. En un gran número de mitos y acciones cultuales se destaca significativamente la diferencia entre ambos niveles de la maternidad, y por todas partes aparece su lucha a la vez como hecho religioso e histórico, y el progreso del uno al otro se muestra como la elevación de toda la vida, como poderoso impulso hacia una civilización posterior. En Esqueneo, el hombre-junco, y en el fruto dorado de Atalanta, en la victoria de Carpo y Cálamo yace la misma oposición y el mismo principio de desarrollo que se pone de manifiesto en el terreno de la vida humana mediante el culto palustre de los óxidas, heredado por vía materna y que surge de la madre, y a través de su retroceso ante el culto eleusino superior.

Por todas partes, la Naturaleza ha guiado el desarrollo, en cierto modo lo ha sacado de su vientre, y por todas partes ha determinado el progreso histórico de aquél mediante los niveles que ofrecen sus fenómenos. El énfasis que el mito coloca sobre la primera aparición de la exclusividad matrimonial, el brillo con el que rodea

el nombre de Cécrope para este hecho cultural, el cuidadoso realzamiento del concepto de hijo legítimo, como se realiza en los mitos, en la prueba del anillo de Teseo, en la prueba de Horus por su padre, en la unión de la palabra *eteós* con el nombre de individuos, familias, divinidades y pueblos: todo esto, con el *patrum ciere* romano, no procede de la tendencia frívola de la leyenda hacia la especulación, ni de la poesía que ha perdido su punto de referencia; es más bien el recuerdo, depositado en distintas formas, de un punto de inflexión de la vida de los pueblos, que no puede faltar en la historia humana. La total exclusividad de la maternidad —que apenas conoce un padre, que permite aparecer a los hijos como *polypátores, spurii, spartoí,* ilegítimos, o bien unilaterales, y al progenitor como *Oydeís, Sertor, Semo*—, es tan histórica como la hegemonía de la misma sobre la paternidad, como se representa en el Derecho materno demetríaco; en efecto, la formación de este segundo nivel familiar supone el primero, del mismo modo que la maternidad supone la completa teoría de la paternidad.

El desarrollo de nuestra raza no conoce saltos o progresos repentinos, sino por todas partes sucesivas caídas y una mayoría de niveles que llevan en sí en cierto modo el anterior y el siguiente. Todas las grandes Madres de la Naturaleza, en las que ha tomado nombre y forma corpórea la potencia concibiente de la materia, reúnen en sí los dos grados de la maternidad, el más profundo, puramente natural, y el superior, ordenado por el matrimonio, y sólo en el curso del desarrollo y bajo el influjo de las relaciones popular-individuales alcanza la preponderancia aquí uno y allí el otro. Esto último se asocia firmemente a la serie de pruebas para el carácter histórico de un nivel vital prematrimonial. La sucesiva purificación de la idea de divinidad muestra una decidida mejora de la vida y sólo puede realizarse una unión con ésta, lo mismo que a la inversa, toda recaída en las circunstancias profundas más sensuales encuentra su expresión correspondiente en el campo de la religión. Lo que las figuras divinas siempre llevan en sí dominó una vez la vida, y prestó su fisonomía a un período de la cultura humana. No se puede dejar de pensar en una contradicción; la religión basada en la contemplación de la Naturaleza es necesariamente la verdad de la vida, y por lo tanto su contenido es la historia de nuestra raza. Ninguna de mis concepciones básicas encontrará en el curso de la investigación una confirmación más radical y frecuente, y ninguna arroja una luz más clara sobre la lucha del hetairismo con la ginecocracia matrimonial. Aparecen enfrentados dos niveles vitales, y cada uno de ellos descansa sobre una idea religiosa y se nutre de concepciones cultuales. La Historia de los locrios epicefirios es más adecuada que la de cualquier otro pueblo para confirmar en toda su corrección histórica el ciclo de ideas que he expuesto hasta aquí. En ningún otro se muestra de forma tan curiosa la sucesiva elevación victoriosa de la ginecocracia demetríaca sobre el originario *ius naturale* afrodítico; en ninguno es tan evidente la dependen-

cia de todo el esplendor del Estado de la subordinación del hetairismo, pero tampoco en ningún otro se demuestra de forma tan instructiva el poder imperecedero de las ideas religiosas más primitivas y su resurgimiento en épocas tardías. Se opone a nuestra manera de pensar actual ver que las circunstancias y testimonios que nosotros asignamos al oscuro y secreto círculo de la vida familiar ejercen un influjo tan considerable en la vida del Estado, en su florecimiento y en su caída. También se ha apreciado la no escasa atención en la investigación del desarrollo interno de la antigua Humanidad a aquel aspecto cuya consideración nos ocupa. Y sin embargo, es justamente por la conexión de la relación entre los sexos y del grado de su concepción profunda o elevada con la vida y el destino de los pueblos para lo que la siguiente investigación entra en relación inmediata con las grandes preguntas de la Historia. El primer gran encuentro del mundo asiático y el griego se representa como una lucha entre el principio afrodítico-hetáirico y el heraico-matrimonial, la causa de la guerra de Troya se reduce a la violación del tálamo, y continuando la misma idea, la victoria completa final de la Juno matronal sobre la madre de Eneas, Afrodita, trasladada a la época de la Segunda Guerra Púnica, por lo tanto a aquel período en el que la grandeza del pueblo romano está en su punto álgido. No se puede dejar de ver la conexión de estos fenómenos, y ahora es totalmente comprensible.

La Historia ha asignado a Occidente la tarea de llevar a la victoria el superior principio demetríaco vital mediante la disposición natural más pura y más casta de sus pueblos, y así liberar a la Humanidad de las cadenas del más profundo telurismo en el que la retenía la virtud mágica de la Naturaleza oriental. Roma debe a la idea política del *imperium* con la que irrumpe en la Historia del mundo, que se pueda llevar a cabo este proceso de la antigua Humanidad. Lo mismo que los locrios epicefirios, perteneciente de origen al matriarcado hetáirico de la Afrodita asiática, en una relación con la lejana patria, incluso en la religión, más estrecha que el mundo helénico completamente emancipado, puesta en relación con las concepciones de la cultura etrusca completamente maternal por la familia real de los Tarquinios, y, en las épocas de apuro, advertida por el oráculo de que le falta la madre —que sólo Asia podía dar—, la ciudad, determinada al vínculo con el antiguo mundo y con el nuevo, nunca se enfrentaría victoriosamente a la maternidad material y su concepción asiático-natural sin la ayuda de su idea de soberanía política, nunca se desataría completamente del *ius naturale*, del que preserva solamente el armazón, y tampoco nunca podría celebrar el triunfo sobre la seducción de Egipto que en la muerte de la última Candace completamente afrodítico-hetáirica y en la contemplación por Augusto de su cuerpo exánime recibe su glorificación y en cierto modo su representación plástica.

En la lucha del principio hetáirico con el demetríaco, la difusión de la religión dionisíaca produce un nuevo cambio y un dañino

contratiempo en la civilización de la Antigüedad. En la historia de la ginecocracia, este suceso ocupa un lugar muy destacado. Dioniso aparece a la cabeza de los grandes luchadores contra el Derecho materno, especialmente contra el aumento amazónico del mismo. Enemigo irreconciliable de la degeneración antinatural en la que había caído la existencia femenina, asocia su reconciliación, su benevolencia, al cumplimiento de la ley del matrimonio, al regreso al destino maternal de la mujer y al reconocimiento de la gloria sobresaliente de su propia naturaleza fálico-masculina. Según esta disposición, la religión dionisíaca parece llevar en sí un fomento de la ley demetríaca del matrimonio, y además ocupar uno de los primeros lugares entre las causas promotoras de la victoriosa fundación de la teoría de la paternidad. Y en efecto, no se puede negar el significado de ambas relaciones. Sin embargo, el papel que nosotros asignamos al culto báquico como el más poderoso aliado de la tendencia hetáirica de la vida, y la mención del mismo, está bien fundado en esta relación y completamente justificado mediante la historia de su influjo en la tendencia vital del mundo antiguo. La misma religión que la ley del matrimonio elevó a su punto central ha promovido más que ninguna otra el regreso de la existencia femenina a la completa naturalidad del afroditismo; la misma que prestaba al principio masculino un desarrollo superior a la maternidad ha contribuido a la degradación del hombre e incluso a su caída bajo la mujer. Entre las causas que cooperan esencialmente a la rápida y victoriosa difusión del nuevo dios, ocupan un lugar muy significativo la exageración amazónica de la antigua ginecocracia y el salvajismo de toda la existencia inseparable de ella. Cuanto más estrictamente actúa la ley de la maternidad, tanto menos le es dado a la mujer mantener la grandeza antinatural de su tendencia vital amazónica. El dios, doblemente seductor por la asociación del esplendor físico y metafísico, debió encontrar en todas partes una acogida tanto más amistosa para arrastrar tan irresistiblemente al sexo femenino a su culto. En un rápido cambio, la ginecocracia estrictamente amazónica pasó de la firme oposición al nuevo dios a la entrega igualmente firme al mismo; las mujeres guerreras, anteriormente luchando con Dioniso, aparecen ahora como su irresistible grupo de heroínas, y muestran en la rápida sucesión de los extremos cuánto le cuesta a la naturaleza femenina en todas las épocas mantenerse en un justo medio. Regresan siempre con el mismo carácter entre los distintos pueblos, y están en una contradicción tan firme con el espíritu dionisíaco posterior dirigido sobre todo al placer pacífico y al embellecimiento de la existencia que una ficción sólo ahora activa es imposible.

El poder encantador con el que el señor fálico de la exuberante vida de la Naturaleza arrastra por nuevos caminos al mundo de las mujeres, se manifiesta en fenómenos que no sólo sobrepasan las fronteras de nuestra experiencia, sino también las de nuestra fantasía, pero que manifestaría remitir al terreno de la poesía

la insignificante intimidad con las oscuras profundidades de la naturaleza humana. con el poder de una religión que satisface proporcionalmente las necesidades físicas y metafísicas. con la excitabilidad del mundo femenino de sentimientos tan indisolublemente unidos a lo terreno y lo ultraterreno. pero fundamentalmente manifestaría un reconocimiento total de la subyugadora magia de la abundancia de la Naturaleza meridional. El culto dionisíaco ha conservado en todos los niveles de su desarrollo el mismo carácter con el que entró en la Historia. A través de su sensualidad y del significado que otorga al mandamiento del amor sexual. intrínsecamente unido a la condición femenina. entra en relación preferentemente con el sexo femenino. le da a su vida una orientación completamente nueva. en él ha encontrado su más fiel partidario. su más devoto sirviente. y ha fundado en su entusiasmo todo su poder. Dioniso es, en todo el sentido de la palabra, un dios de las mujeres, la fuente de todas sus esperanzas terrenas y sobrenaturales. el eje de su existencia. y por esto ellas reconocen primero su hegemonía. se manifiesta a ellas. lo divulgan y lo conducen a la victoria. Una religión que funda las máximas esperanzas en el cumplimiento del mandamiento sexual y asocia la felicidad de la existencia ultraterrena con la satisfacción de la terrenal. debe necesariamente minar cada vez más la rigurosidad y disciplina del matronazgo demetríaco mediante la tendencia erótica que comunica a la vida femenina. y finalmente hacer regresar la existencia a aquel hetairismo afrodítico que reconoce su modelo en la total espontaneidad de la vida de la Naturaleza. La Historia apoya la exactitud de esta conclusión a través del peso de sus testimonios. La relación de Dioniso con Deméter fue relegada cada vez más a un segundo plano por la unión con Afrodita y otras Madres de la Naturaleza: los símbolos de la maternidad reguladora de los cereales. la espiga y el pan. ceden ante el racimo báquico, el exuberante fruto del poderoso dios; leche. miel y agua. los castos sacrificios de la época antigua. ceden ante el vino que provoca el deseo sensual, el vértigo creciente. y la región del más profundo telurismo, la creación palustre con todos sus productos —tanto animales como vegetales—, obtiene en el culto una preponderancia sobre la agricultura y sus dones. De que la formación de la vida sigue completamente el mismo camino, nos convence ante todo el aspecto del mundo funerario, que se transforma mediante una conmovedora oposición a la fuente de nuestro conocimiento de la tendencia erótico-sensual de la vida femenina dionisíaca. De nuevo reconocemos el profundo influjo de la religión en el desarrollo de la civilización total. El culto dionisíaco ha traído a la Antigüedad la más elevada formación de una civilización completamente afrodítica, y le ha otorgado aquel esplendor que oscureció el perfeccionamiento y todo el arte de la vida moderna. Ha solucionado todas las trabas, abolido las diferencias y, dirigiendo el espíritu de los pueblos a la materia y el embellecimiento de la existencia corporal, reducido la vida a las leyes de la materia.

Este progreso de la representación de la existencia coincide con la liquidación de la organización política y la decadencia de la vida estatal. En el lugar de una rica articulación se hace visible la ley de la democracia, de la masa indiferenciada, y aquella libertad e igualdad que distinguía la vida estatal ante la civil-ordenada, y que pertenecía al aspecto corporal-material de la naturaleza humana. Los antiguos son completamente claros sobre esta relación, la ponen de relieve en los dichos más firmes, y nos muestran en datos históricos significativos la emancipación física y política como hermanas gemelas necesaria y eternamente unidas. La religión dionisíaca es al mismo tiempo la apoteosis del placer afrodítico y la de la fraternidad general, y por lo tanto querida por las categorías serviles y favorecida especialmente por los tiranos —los Pisistrátidas, Ptolomeos, César—, en interés de su dominación fundada sobre el desarrollo democrático. Todos estos fenómenos surgen de la misma fuente, son sólo aspectos distintos de ella, de lo que ya los antiguos llamaban era dionisíaca. Resultado de una civilización esencialmente femenina, ponen de nuevo en manos de la mujer aquel cetro que en el Estado de las aves de Aristófanes lleva Basileia, favorecen sus esfuerzos de emancipación, como representan en *Lisístrata* y *La Asamblea de las mujeres* en circunstancias reales de la vida ático-jonia, y fundan una ginecocracia nueva, la dionisíaca, que se hace valer menos en formas legales que en el poder silencioso de un afroditismo que domina toda la existencia.

Una comparación de esta ginecocracia tardía con la originaria es especialmente adecuada para arrojar una luz más clara sobre la singularidad de cada una. Aquélla lleva el carácter demetríaco de una vida fundada en la costumbre y la estricta disciplina, y ésta descansa esencialmente sobre la ley afrodítica de la emancipación carnal. Aquélla aparece como la fuente de las más altas virtudes y de una existencia, si bien limitada por un estrecho círculo de ideas, bien ordenada y sólidamente asentada, y ésta oculta bajo el esplendor de una vida muy desarrollada materialmente y espiritualmente móvil la decadencia de la fuerza y una corrupción de las costumbres que ha promovido más que ninguna otra causa la decadencia del mundo antiguo.

La valentía de los hombres va de la mano con la antigua ginecocracia, pero la dionisíaca le prepara un debilitamiento y un envilecimiento del que la propia mujer al fin se aparta con desprecio. No es un dato insignificante para la fuerza interna de la nacionalidad licia y élide que de entre todos los pueblos originariamente ginecocráticos estos dos pudiesen conservar intacta durante tanto tiempo la pureza demetríaca de su principio materno frente al influjo disolvente de la religión dionisíaca. Cuanto más estrechamente la doctrina esotérica órfica, a pesar del alto desarrollo que presta al principio fálico-masculino, se asocia al antiguo predominio mistérico de la mujer, tanto más cerca está el riesgo de ruina. Entre los locrios epicefirios y los eolios de la isla de Lesbos podemos ob-

servar la transición y abarcar más claramente sus consecuencias. Pero en especial lo es el mundo asiático y africano, que dejó a su ginecocracia hereditaria convertirse en parte de un completo desarrollo dionisíaco. La Historia confirma repetidamente la observación de que las circunstancias más primitivas de los pueblos, de nuevo se abren paso hacia la superficie al final de su desarrollo. El ciclo vital lleva lo final al principio. La siguiente investigación ha efectuado la desagradable tarea, esta triste verdad, mediante una nueva serie de pueblos fuera de toda duda. Los fenómenos en los que se manifiesta esta ley pertenecen especialmente a los países orientales, pero de ninguna manera se limitan a ellos. Cuanto más progresa la disolución interna del mundo antiguo, tanto más resueltamente se coloca de nuevo en primer plano el principio materno-material, tanto más decididamente su expresión afrodítico-hetáirica se eleva sobre la demetríaca. Una vez más vemos lograr prestigio a aquel *ius naturale* que pertenece a la esfera más profunda de la existencia telúrica, y después de que se haya puesto en duda la posibilidad de su realidad histórica incluso para el nivel inferior del desarrollo humano, justamente éste mismo se introduce de nuevo en la vida del último con una deificación consciente del aspecto animal de nuestra naturaleza; la doctrina esotérica lo eleva a punto central y es alabado como ideal de toda perfección humana. Al mismo tiempo se distinguen un gran número de fenómenos en los que los rasgos más enigmáticos de la antigua tradición tienen paralelos completamente análogos. Lo que nosotros, al comienzo de nuestra investigación encontramos con una envoltura mítica, se reviste al final con la historicidad de una época muy reciente, y se muestra, por medio de esta conexión, como totalmente legítimo: a pesar de toda la libertad del tratamiento, se efectúa el progreso del desarrollo humano.

He destacado repetidamente en la interpretación recién expuesta de los distintos niveles del principio materno y de su lucha, el aumento amazónico de la ginecocracia, y, de este modo, he señalado el importante papel que proporciona a este fenómeno en la historia de las relaciones entre los sexos. El amazonismo está, en efecto, en la más estrecha relación con el hetairismo. Ambos curiosos aspectos de la vida femenina se necesitan y se explican recíprocamente. La manera en que debemos imaginar su relación de cambio tiene que ser indicada en contacto con las tradiciones conservadas. Clearco asocia al aspecto amazónico de Onfale la observación general de que tal crecimiento del poder femenino, dondequiera que se encuentre, siempre supone un envilecimiento precedente de la mujer, y debe ser explicado por el necesario cambio de los extremos. Varios de los mitos más conocidos, los crímenes de las mujeres lemnias y de las Danaides, e incluso el asesinato de Clitemnestra, se asocian para confirmarlo. Por todas partes aparece el ataque al Derecho de la mujer, que provoca su resistencia y arma su brazo, primero para defenderse, y luego para vengarse sangrientamente. Se-

gún esta ley, fundada en la estructura de la naturaleza humana, y especialmente femenina, el hetairismo debe conducir necesariamente al amazonismo. Envilecida por el abuso del hombre, la mujer siente primero el anhelo de una posición más segura y una existencia más pura. El sentimiento de la afrenta sufrida, el furor de la desesperación, la llevan a la resistencia armada y la elevan a aquella grandeza guerrera que, mientras parece traspasar las fronteras de la feminidad, arraiga solamente en la necesidad de elevación. De esta interpretación resultan dos conclusiones, y ambas tienen el respaldo de la Historia. El amazonismo se representa como un fenómeno completamente general. No arraiga en las condiciones físicas o históricas de una determinada tribu, sino más bien en circunstancias y aspectos de la existencia humana. Comparte con el hetairismo un carácter de universalidad. La misma causa provoca el mismo efecto en todas partes. Aspectos amazónicos están entretejidos en los orígenes de todos los pueblos. Se pueden seguir desde el interior de Asia hasta Occidente, desde el Norte escítico hasta Africa occidental; al otro lado del Océano no son menos numerosos, menos seguros, y fueron observados en épocas muy cercanas al séquito de sangrientas venganzas contra el sexo masculino. La legitimidad de la naturaleza humana asegura a los niveles más primitivos de desarrollo un carácter típico-general. Un segundo hecho se asocia al primero. El amazonismo, a pesar de su salvaje degeneración, señala una mejora esencial de la civilización humana. Degeneración y recaída en medio de niveles culturales más tardíos son, en su primera formación, progreso de la vida hacia una formación más pura, y un punto de inflexión no sólo necesario, sino también de benéficas consecuencias, del desarrollo humano. En él el sentimiento del superior Derecho del matriarcado se opone a las reivindicaciones sensuales de la fuerza física, en él está el primer germen de aquella ginecocracia que basa la civilización estatal de los pueblos en el poder de la mujer. Justamente para esto la Historia suministra las confirmaciones más instructivas.

Tampoco se puede desmentir que la ginecocracia ordenada vuelve a degenerar progresivamente en el rigor y las costumbres amazónicas, y entonces por regla general la relación es inversa, la formación amazónica de la vida es un fenómeno anterior a la ginecocracia matrimonial, e incluso preparación de esta última. Encontramos esta relación en el mito licio, que nos representa a Belerofonte a la vez como vencedor de las Amazonas y como fundador del Derecho materno, y por ambas cosas como punto de partida de toda la civilización del país. Frente al hetairismo, no se puede negar el significado del amazonismo para la mejora de la existencia femenina, y de este modo, de la humana. En el culto se muestra la misma gradación. El amazonismo comparte con la ginecocracia matrimonial la conexión intrínseca con la luna, en cuya preferencia ante el sol se reconoce el prototipo de la grandeza femenina, y así el amazonismo presta a los astros nocturnos una naturaleza más

sombría y severa que la ginecocracia demetríaca. Esta pasa por ser la imagen de la unión matrimonial, como la más elevada expresión cósmica de aquella exclusividad que domina la unión del sol y la luna; la Amazona, por el contrario, es en su aspecto nocturno-solitario la severa doncella, en su huida del sol, la enemiga de la unión duradera, la horrible Gorgo mortal, cuyo nombre se convierte en un título amazónico. No se puede negar la mayor antigüedad de esta concepción más profunda ante aquélla más pura, y así también se asegura la posición histórica asignada al amazonismo. En todas las tradiciones destaca claramente la relación interna de ambos aspectos, el culto y la forma de vida; la curiosa analogía de la religión y de la vida muestra de nuevo todo su significado. Aquellas grandes expediciones de conquista emprendidas por grupos de jinetes femeninos, cuyo fundamento histórico no se conmueve por la posibilidad de múltiples detalles infundados, se presentan ahora bajo una nueva óptica. Aparecen preferentemente como propagación guerrera de un sistema religioso, reducen la seducción femenina a su fuente más poderosa, el poder unido de las ideas cultuales y de la esperanza, para afianzar la propia hegemonía con la de la diosa, y nos muestran el significado cultural del amazonismo en su aspecto más poderoso. La suerte del Estado que procede de las conquistas femeninas es especialmente adecuada para confirmar la corrección de nuestra interpretación, y para dar cohesión interna a la historia del mundo ginecocrático. Las tradiciones míticas e históricas aparecen estrechamente unidas, se complementan y se confirman, y permiten reconocer una serie de situaciones que se suponen entre ellas. De la guerra y las empresas guerreras, los victoriosos grupos de heroínas pasan a colonias permanentes, a la construcción de ciudades y a la agricultura. De las orillas del Nilo a las costas del Ponto, de Asia central hasta Italia, se entretejen en las historias de fundaciones de ciudades famosas nombres y hechos amazónicos. Si la ley del desarrollo humano trae consigo necesariamente este paso de la vida nómada al establecimiento doméstico, entonces corresponde en un grado especial a la disposición de la naturaleza femenina, y allí donde ésta hace valer su influencia se produce con doble velocidad.

La observación de pueblos actuales ha dejado fuera de duda el hecho de que la sociedad humana se mueve por el esfuerzo de las mujeres por la agricultura, que el hombre rechazó por mucho tiempo. Las numerosas tradiciones de la Antigüedad en las que mujeres finalizaban la vida nómada quemando un barco, daban nombre a ciudades o, como en Roma o Elide se ponían en estrecha relación con la división originaria del país, tienen el derecho, por la idea de la que surgen, de ser consideradas como reconocimiento del mismo hecho histórico. En la fijación de la vida el sexo femenino culmina su destino natural. De la fundación y mejora de los hogares depende la mejora de la existencia y toda civilización. Es un progreso completamente consecuente del mismo desarrollo si la ten-

dencia a la formación pacífica de la vida se hace valer más firmemente y el cultivo de la habilidad guerrera, que inicialmente es el único cuidado, pasa a un segundo plano. Aunque el ejercicio de las armas nunca fue extraño a la mujer en los Estados ginecocráticos, aunque debía parecer indispensable para la protección de su poder a la cabeza de pueblos guerreros, aunque también la especial preferencia por el caballo y su adorno es perceptible incluso en época tardía en rasgos significativos e incluso cultuales, encontramos la estrategia ya como tarea exclusiva de los hombres, ya al menos compartida con ellos. Aquí, las tropas masculinas aparecen en el séquito de las bandas de jinetes femeninos, y allí, como muestra el fenómeno de los *Hiera* misios, en la jerarquía inversa. Mientras que la tendencia vital originalmente predominante retrocede cada vez más, la hegemonía femenina permanece todavía mucho tiempo inmutable en el interior del Estado y en el círculo de la familia. Pero también aquí no puede faltar una limitación progresiva de la misma. Retrocediendo de nivel en nivel, la ginecocracia se concentra en un círculo cada vez más estrecho. En el progreso de este desarollo se muestra una gran variedad. Es ya la hegemonía estatal la que primero se hunde, ya, a la inversa, la doméstica. En Licia sólo se encuentra la última, de la primera no nos ha llegado ninguna noticia, aunque sabemos que también la hegemonía se hereda según el Derecho materno. Por el contrario, en otras partes se conserva la realeza femenina, sea exclusivamente, sea al lado de la de los hombres, mientras que el Derecho materno deja de dominar la familia. Más tarde resisten al espíritu de la época aquellas partes del antiguo sistema que están indisolublemente unidas con la religión. La más alta sanción, que descansa en todo lo cultual, la protege de la decadencia. Pero también han concurrido otras causas. Si para los licios y epicefirios hace valer su influjo el aislamiento de su situación geográfica, y para Egipto y Africa el de la naturaleza del país, entonces encontramos en otras partes la realeza femenina protegida por su propia debilidad o apoyada por formas artísticas, como se señala en la reducción del correo al ejercicio de las regentes asiáticas, aisladas en el interior del palacio. Al lado de estos restos aislados y fragmentos de un sistema originario muy extenso, obtienen un gran interés las noticias de escritores chinos sobre el Estado femenino centro-asiático, que supo mantener inmutable hasta el siglo VIII de nuestra Era tanto la ginecocracia estatal como la civil. Coinciden completamente en todos los rasgos característicos con los informes de los antiguos sobre la disposición interna del Estado amazónico, y en los elogios de la Eunomía y de la tendencia pacífica de toda la vida popular con el resultado de mi propia interpretación. No la destrucción violenta, que pronto destruyó la mayoría de las fundaciones amazónicas y tampoco respetó las colonias italianas de los clitios, sino el influjo silencioso que ejercieron el tiempo y el contacto con los poderosos reinos vecinos, ha privado al mundo moderno de la visión de una situación social que para la Hu-

manidad europea pertenece a los recuerdos más antiguos y oscuros de su historia, y todavía hoy se describe como un fragmento olvidado de la Historia del mundo.

El único modo de arrojar luz sobre un campo de la investigación que, como el precedente, se parezca a un enorme campo de ruinas, es el uso de noticias muy alejadas en el espacio y en el tiempo. Solamente mediante la consideración de todas las indicaciones se puede lograr ordenar convenientemente lo transmitido de forma fragmentaria. Las distintas formas y expresiones del principio materno entre los pueblos del mundo antiguo se nos aparecen como muchos niveles de un gran proceso histórico que, comenzando en los tiempos primitivos, se puede seguir en períodos tardíos, y todavía hoy está incrustado en el desarrollo de los pueblos del mundo africano. Partiendo del matriarcado demetríaco-ordenado, hemos avanzado en el conocimiento de los aspectos hetáiricos y amazónicos de la primitiva vida de las mujeres. Según la consideración de este nivel profundo de la existencia, nos es posible ahora conocer también el superior en su auténtico significado, y asignar a la victoria del patriarcado sobre la ginecocracia su lugar correcto en el desarrollo de la Humanidad.

El progreso de la concepción materna del hombre a la paterna, forma el más importante punto de inflexión en la historia de la relación entre los sexos. El nivel vital demetríaco comparte con el afrodítico-hetáirico el principio de la maternidad que concibe, que sólo diferencia ambas formas de la existencia mediante la mayor o menor pureza de su concepción; por el contrario, en el paso hacia el sistema patriarcal radica un cambio del propio principio, un vencimiento completo del punto de vista primitivo. Una concepción totalmente nueva se abre camino. La relación madre-hijo descansa sobre una conexión material, es la verdad de la Naturaleza, reconocible y eterna, de la percepción física; por contra, la paternidad engendradora lleva en todas sus partes un carácter opuesto. En ninguna relación manifiesta con el hijo, tampoco en las relaciones matrimoniales se puede depositar la naturaleza de una mera ficción. El hijo, únicamente perteneciente a la madre por mediación, aparece siempre como la potencia más lejana. Al mismo tiempo lleva en su ser, como causalidad despertada, un carácter inmaterial, frente al cual la madre nutricia se representa como *hýlē*, como *chōra kaì dexaménē genéseōs,* como *tithēnē.*

Todas estas cualidades del patriarcado llevan a una conclusión: en el realzamiento de la paternidad está el abandono del espíritu de los fenómenos de la Naturaleza, en su victoriosa ejecución, una elevación de la existencia humana por encima de la ley de la vida material. El principio de la maternidad es común a todas las esferas de la creación telúrica, y así el hombre, mediante la preponderancia que le concede a la potencia engendradora, sale de aquella unión y se da cuenta de su elevada tarea. Sobre la existencia corporal se alza la espiritual, y la conexión con los círculos más pro-

fundos de la creación se limita ahora a aquélla. La maternidad pertenece al lado corporal del hombre, y sólo éste retiene de aquí en adelante la conexión con los demás seres: el principio paterno-espiritual le pertenece por sí solo. En éste rompe las ataduras del telurismo y alza la vista hacia las regiones superiores del Cosmos. La paternidad victoriosa se asocia decididamente a la luz celestial, lo mismo que la maternidad a la Tierra pangeneradora, para señalar la ejecución general del Derecho de la paternidad representada como hecho de los héroes uránicos, y por otra parte, indicar la defensa y conservación del Derecho materno como primer deber de las Diosas Madres ctónicas. En los matricidios de Orestes y Alcmeón, el mito concibe de esta forma la lucha del antiguo y el nuevo principio, y relaciona estrechamente el gran punto de inflexión de la vida con una elevación de la religión. También en estas tradiciones tenemos que reconocer el recuerdo de importantes acontecimientos de la raza humana. El carácter histórico del matriarcado no puede ser puesto en duda, y tampoco los sucesos que acompañan su caída son ya tomados como una ficción poética. En las suertes de Orestes reconocemos la imagen de las conmociones y luchas de las que resulta la elevación de la paternidad sobre el principio materno-ctónico. ¿Qué influjo podemos conceder a la poesía?: la oposición y la lucha de ambos, como las presentan Esquilo y Eurípides, tiene veracidad histórica. El punto de vista del antiguo Derecho es el de la Erinnia, según la cual Orestes es culpable y la sangre de la madre no tiene expiación posible; Apolo y Atenea, por el contrario, hacen triunfar una nueva ley, que los propios dioses representan. Una era se hunde, otra nueva se eleva sobre sus ruinas, la apolínea. Se prepara una nueva civilización, completamente opuesta a la antigua. A la divinidad de la madre sigue la del padre, al principio de la noche, el del día, a la preferencia por el lado izquierdo, la del derecho, y sólo por la oposición se destaca en toda su agudeza la diferencia de ambos niveles vitales. La cultura pelasga obtiene la fisonomía que la diferencia del significado preponderante de la maternidad; por el contrario, el helenismo está estrechamente unido con la distinción de la paternidad. Allí ligazón material, aquí desarrollo espiritual; allí legitimidad instintiva, aquí individualismo; allí devoción a la Naturaleza, aquí elevación sobre la misma, ruptura de las antiguas barreras de la existencia, la aspiración y el sufrimiento de la vida prometeica en lugar de la paz persistente, del gozo pacífico y la eterna minoría de edad del cuerpo que envejece. Libre don de la madre es la esperanza de los misterios demetríacos, que se reconocen en el destino del trigo; el heleno, por el contrario, quiere ganarse todo, incluso lo más alto. En la lucha se da cuenta de su naturaleza paterna, luchando se eleva sobre la maternidad, a la que antes pertenecía completamente, luchando se alza hasta la propia divinidad. Para él, la fuente de la inmortalidad ya no está en la mujer que concibe, sino en el principio masculino-creador; reviste a éste con la divinidad que el mundo pri-

mitivo sólo concedía a aquél. No se puede negar al pueblo ático la gloria de haber dado a la naturaleza de la paternidad de Zeus el desarrollo más puro. Atenas descansa también sobre la nacionalidad pelasga, y así en el curso de su desarrollo ha subordinado completamente el principio demetríaco al apolíneo. Teseo es venerado como un segundo Heracles misógino, en Atenas se coloca a la paternidad sin madre en el lugar de la maternidad sin padre, y en la legislación de la paternidad asegura aquella inviolabilidad que el antiguo Derecho de la Erinnia sólo concedía a la maternidad. Favorable a lo masculino, caritativa con todos los héroes del Derecho solar patriarcal, se dice de la diosa doncella en la que el amazonismo guerrero de la época antigua se repite con una concepción espiritual: hostil, por el contrario, y funesta es su ciudad para todas aquellas mujeres que defendiendo el Derecho de su sexo y buscando ayuda amarran su barco en la costa del Atica.

La oposición entre el principio apolíneo y el demetríaco se muestra aquí en su más clara ejecución. La misma ciudad en cuya prehistoria se distinguen claramente huellas de situaciones ginecocráticas ha proporcionado al patriarcado su desarrollo más puro, y en una exageración unilateral de la tendencia, condena a la mujer a una subordinación, que sorprende especialmente por su oposición al fundamento de la devoción eleusina. La Antigüedad hace así especialmente instructivo que haya finalizado su desarrollo casi en todos los campos de la vida y prestado a aquel principio su compleja ejecución. Fragmentario y desunido en la tradición, es sin embargo un todo en esta importante relación. Su investigación concede así una ventaja que no puede ofrecer ninguna otra época. Asegura a nuestro saber su conclusión. La comparación del comienzo y del punto final se convierte en la fuente de la explicación más clara sobre la naturaleza de ambos. Solamente a través de la oposición alcanzan su comprensión las cualidades de cada nivel. No es tampoco una dilatación inconveniente, sino más bien una parte necesaria de mi tarea, dedicar una observación a fondo a la formación de la paternidad y el cambio de la existencia asociado a ella. El cambio del punto de vista patri y matriarcal se sigue especialmente en dos campos, el del aumento de la familia mediante la adopción y el de la mántica. La aceptación del niño, impensable bajo la hegemonía de las circunstancias puramente hetáiricas, debe adoptar una forma totalmente distinta cerca del principio demetríaco que junto a la idea apolínea. Guiado allí por las leyes fundamentales del nacimiento materno, no se puede alejar de la verdad de la Naturaleza; aquí, por el contrario, producida por el significado ficticio de la paternidad, se eleva a la suposición de una generación puramente espiritual, se realiza una paternidad sin madre, despojada de toda materialidad, y la idea de sucesión en la línea justa que le falta a la maternidad, que lleva la inmortalidad familiar apolínea a la culminación. Para la mántica se puede demostrar el mismo principio de desarrollo especialmente en la formación de la profecía jamídica. Ma-

terno-telúrica en su nivel melampódico inferior, se convierte al superior apolíneo totalmente paternal, y se une en la idea de la línea paternal, a la que ahora distingue, con la espiritualización más elevada de la adopción, a la que pertenece la misma imagen. Su consideración es doblemente instructiva porque nos pone en relación con Arcadia y Elide, dos sedes de la ginecocracia, y así ofrece la oportunidad de considerar el paralelismo del desarrollo del Derecho familiar y de la mántica y, en suma, de la religión. La legitimidad en la formación del espíritu humano obtiene un alto grado de garantía objetiva por la asociación de estos distintos campos de la vida. Por todas partes la misma elevación de la tierra al cielo, de la materia a la inmaterialidad, de la madre al padre, por todas partes aquel principio órfico que adopta una purificación sucesiva de la vida en la tendencia de abajo arriba, y en ello da a conocer especialmente su principal oposición a las enseñanzas cristianas y a su dicho: *oy gàr estin anèr ek gynaikòs, allà gynē ex andrós.*

La segunda tendencia principal de mi investigación, que he calificado como histórica y en la que me refiero a la lucha del matriarcado con niveles vitales más elevados y más profundos, encuentra su fundamento más profundo en la consideración de la conexión interna que une el progreso paulatino del desarrollo espiritual del hombre con una gradación de aspectos superiores del Cosmos. La oposición absoluta entre nuestra forma de pensar actual y la de la Antigüedad en ninguna parte destaca tan sorprendentemente como en el campo en que ahora entramos. La subordinación de lo espiritual bajo la ley física, la dependencia del desarrollo humano de las potencias cósmicas parece tan extraño que uno se siente tentado de remitirla al reino de los sueños filosóficos, o de representarla «como historia de una fiebre y de la mayor tontería». Y sin embargo no es un extravío de una antigua o nueva especulación, ningún paralelo sin fondo, en suma, ninguna teoría, sino más bien, si me puedo expresar así, verdad objetiva, empiria y especulación a la vez, una filosofía manifestada en el desarrollo histórico del mundo antiguo. Todos los aspectos de la vida antigua están penetrados por ella, destaca como pensamiento dominante en todos los niveles del desarrollo religioso, y está en la base de toda elevación del Derecho familiar. Produce y domina todo, y es la única llave para la comprensión de un gran número de mitos y símbolos todavía no explicados. Ya nuestra interpretación precedente pone los medios para acercarse al punto de vista antiguo. Mientras prueba la dependencia de los niveles aislados del Derecho familiar de muchas ideas religiosas distintas, lleva a la conclusión de que la misma relación de subordinación en que la religión está respecto de los aspectos de la Naturaleza, debe dominar también la situación de la familia. La consideración de la Antigüedad trae con cada paso nuevas confirmaciones de esta verdad. Todos los niveles de la vida familiar desde el hetairismo afrodítico hasta la pureza apolínea de la paternidad tienen su prototipo correspondiente en los niveles de la vida na-

tural desde la vegetación palustre salvaje, el prototipo de la maternidad no conyugal, hasta la ley armónica del mundo uránico y la luz celeste, que corresponde como *flamma non urens* a la espiritualidad de la paternidad autorrejuvenecedora. Tan enteramente legítima es la relación que se puede deducir de la predominancia de uno o de otro de los grandes cuerpos cósmicos en el culto la formación de las relaciones entre los sexos en la vida, y concebir en una de las sedes más significativas del culto lunar la denominación masculina o femenina de los astros nocturnos como expresión de la hegemonía del hombre o de la mujer. De los tres grandes cuerpos cósmicos —Tierra, luna y sol—, el primero aparece como portador de la maternidad, mientras que el último dirige el desarrollo del principio paterno; el nivel religioso más profundo, el puro telurismo, reclama el principio del seno materno, traslada la sede de la masculinidad a las aguas telúricas, y a la fuerza del viento, que, perteneciente a la atmósfera terrestre, desempeña un papel predominante en el sistema ctónico, y finalmente subordina la potencia masculina a la femenina, el Océano al *gremium matris terrae*. Con la Tierra se identifica la noche, que se concibe como ctónica y maternal, se pone en una especial relación con la mujer y es equiparada con el cetro más antiguo. Frente a ella, el sol alza la vista hacia la consideración de la magnificencia del poder masculino. El astro diurno lleva a la victoria la idea de la paternidad. En un triple nivel se completa el desarrollo, y dos de ellos se asocian de nuevo justamente a la visión de la Naturaleza, mientras que el tercero intenta sobrepasarla. La religión antigua asocia a la salida del sol la idea de victoria sobre la oscuridad materna, como destaca repetidamente en los misterios como fundamento de las esperanzas en el más allá. Pero en este nivel matinal el brillante sol todavía está dominado por la madre; el día es calificado como *hēmérē nykteriné*, y como hijo sin padre de Mater Matuta, esta gran Ilitia, y relacionado estrechamente con las cualidades características del matriarcado. La liberación completa de los lazos maternos sólo aparece cuando el sol lleva su fuerza luminosa al máximo desarrollo. En el cénit de su poder, a la misma distancia de la hora del nacimiento y la de la muerte, es la paternidad victoriosa, a cuyo esplendor la madre se subordina, lo mismo que se enfrenta de forma dominante a la masculinidad poseidónica. Esta es la ejecución dionisíaca del patriarcado, el nivel de aquel dios que fue considerado a la vez el poder del sol desarrollado hasta el máximo y el fundador de la paternidad. Ambas manifestaciones de su naturaleza muestran la correspondencia más exacta. Fálico-engendradora, como el sol en su poder masculino más exuberante, es la paternidad dionisíaca; lo mismo que el Sol, el padre en su concepción dionisíaca siempre busca a la materia que concibe para despertar en ella la vida. Completamente distinto y mucho más puro se representa el tercer nivel del desarrollo solar, el apolíneo. Desde el sol considerado como fálico, siempre entre la salida y el ocaso, ser y perecer, se eleva a fuente

inmutable de la luz en el reino de la existencia solar y deja tras de sí toda idea de generación y fecundación, todo deseo de unión con la materia. Dioniso ha elevado la paternidad sobre la madre, y así Apolo se libera de toda unión con la mujer. Sin madre, su paternidad es espiritual, y por lo tanto inmortal, como se muestra en la adopción, de la noche mortal, a la que Dioniso, como ser fálico, no se somete. Así aparece la relación de ambas potencias de la luz, y de ambas en sus paternidades fundadas, en la *Io* de Eurípides, que, asociándose a la idea délfica, alcanza un significado para el tema de nuestra investigación incluso mayor que la novela de Heliodoro. Entre ambos extremos, la Tierra y el sol, la luna ocupa aquella posición intermedia que los antiguos designaban como región fronteriza entre dos mundos. El cuerpo más puro de los telúricos y el más impuro de los uránicos, es la imagen de la maternidad elevada a la máxima pureza por el principio demetríaco, y se opone como tierra celeste a la ctónica, lo mismo que la mujer demetríaca a la hetáirica. Coincidiendo con esto aparece el matriarcado matrimonial asociado sin excepción a la preferencia cultual de la luna ante el sol; coincide también la elevada idea sacral de los misterios demetríacos que sirven como base a la ginecocracia, como don de la luna. *Luna* es a la vez madre y fuente de la doctrina, como la encontramos también en los misterios dionisíacos, pero en ambos casos es prototipo de la mujer ginecocrática. Sería inútil continuar persiguiendo las ideas de los antiguos sobre este punto; mi investigación mostrará qué indispensables son para la comparación de miles de detalles. Por ahora es suficiente la idea básica. La dependencia de los distintos niveles de la relación entre los sexos de los fenómenos cósmicos no es un paralelo libremente construido, sino un fenómeno histórico, una idea de la Historia del mundo. ¿Debe el hombre, el mayor fenómeno del Cosmos, sustraerse a sus leyes? Reducido a la gradación de los grandes cuerpos cósmicos, que ocupan uno detrás de otro el primer lugar en el culto y los pensamientos de los antiguos pueblos, el desarrollo del Derecho familiar consigue el mayor grado de necesidad intrínseca y de legitimidad; los fenómenos pasajeros de la Historia se muestran como expresión de la idea de creación divina que la religión toma como fundamento.

Las consideraciones expuestas nos capacitan para apreciar correctamente la historia de la relación entre los sexos en sus menores aspectos. Después de que nosotros hayamos expuesto todas las partes del desarrollo desde el telurismo desordenado hasta la más pura formación del Derecho luminoso y analizado por turno su aspecto histórico, religioso y cósmico, todavía queda una pregunta sin cuya respuesta no agotaría el tema el trabajo que sigue: ¿cuál es la forma definitiva que la Antigüedad pudo dar a este campo de la vida? El patriarcado parece que puede esperar su cumplimiento y su afirmación de dos potencias, el Apolo délfico y el principio estatal romano del *imperium* masculino. La Historia nos enseña que la Humanidad tiene menos que agradecer al primero

que al segundo. La idea política de Roma puede llevar en sí un grado de espiritualidad inferior a la délfico-apolínea, pero así posee en su forma jurídica y su relación con la vida pública y privada un apoyo que le falta al poder puramente espiritual del dios. Mientras pudo resistir victoriosamente todos los ataques y se dejase vencer tan poco por la decadencia de la vida como por el progreso cada vez más decidido hacia las concepciones materiales, no le era dado a éstas sostener la lucha que las concepciones profundas le preparaban con una firmeza cada vez mayor. Vemos a la paternidad caer desde su pureza apolínea a la materialidad dionisíaca, y así proporcionar una nueva victoria al principio femenino, un nuevo futuro a los cultos maternos. La alianza interna que ambas potencias luminosas concluyen en Delfos parece adecuada para elevar sobre sí misma la exuberancia fálica de Dionisio mediante la paz inmutable de Apolo que limpia y purifica; pero así la consecuencia fue justamente la opuesta, el superior atractivo sensual del dios engendrador dominó la belleza más espiritual de su compañero y se apoderó cada vez más exclusivamente del poder que correspondía a éste. En lugar de la era apolínea, se abrió el camino dionisíaco, y a nadie cedió Zeus el cetro de su poder como a Dioniso, que supo subordinase todos los restantes cultos y finalmente apareció como eje de una religión universal que domina la totalidad del mundo antiguo. En Nonno, Apolo y Dioniso se disputan ante la asamblea de los dioses el premio; seguro del triunfo, aquél levantó la mirada, cuando su oponente ofrecía el vino para el placer, y ruborizado, Apolo volvió los ojos a la tierra, puesto que él no tenía un don semejante que ofrecer. En esta imagen yace la sublimidad y, a la vez, la debilidad de la naturaleza apolínea, el secreto de la victoria lograda por Dioniso.

El encuentro del mundo griego y el oriental que trajo consigo Alejandro alcanza especial importancia en esta relación. Vemos medirse en combate a los dos grandes contrastes de la vida, pero finalmente en cierto modo reconciliados por el culto dionisíaco. En ninguna parte Dioniso encontró más devoción, un culto más pujante que en la dinastía de los Ptolomeos, que en él reconoció un medio de facilitar la asimilación de lo indígena y lo extraño. El siguiente trabajo dedicará especial atención a esta lucha tan universal —hasta tal punto se reconoce en la formación de las relaciones entre los sexos—, y seguirá las múltiples huellas aisladas de la persistente oposición que el principio indígena de Isis ofrece a la teoría griega de la paternidad. Dos tradiciones atraen la atención en un grado especial, una mítica y otra histórica. En el relato de la justa de sabiduría de Alejandro con la india-meroítica Candace, la Humanidad abandonó su concepción de la relación del principio masculino-espiritual, que parece encontrar su encarnación más bella en Alejandro, al predominio materno del mundo egipcio-asiático, ofreció su homenaje a la superior divinidad de la paternidad, pero a la vez dio a entender que al heroico joven que pasa por el escenario ante la asombrada mirada de dos mundos, no le sale bien sujetar

durante mucho tiempo el Derecho de la mujer, al que se le vio necesariamente manifestar el máximo reconocimiento, al del hombre. La segunda estrecha relación histórica nos lleva a la época de los primeros Ptolomeos, y es altamente instructiva mediante las circunstancias particulares que nos comunica sobre la elección del Serapis de Sínope y su introducción en Egipto, y especialmente mediante la distinción de la omisión premeditada de la divinidad délfica y su paternidad completamente exenta del contacto femenino para el conocimiento del punto de vista que la dinastía griega desde un principio tomó como firme argumentación de su hegemonía. No se puede negar tampoco que los datos de la política coinciden enteramente con los de la Historia de las religiones. El principio espiritual de Apolo délfico no le pudo comunicar su fisonomía a la vida del mundo antiguo ni dominar las concepciones materiales de la relación entre los sexos. La Humanidad debe la duradera garantía de la paternidad a la idea estatal romana, que le proporcionó una severa forma jurídica y una consecuente ejecución en todos los campos de la existencia, toda la vida fundada sobre ella, y su total independencia de la decadencia de la religión, supo apartarla del influjo de costumbres corruptoras y de la recaída del espíritu del pueblo en concepciones ginecocráticas. El Derecho romano ha ejecutado victoriosamente su principio ante todos los obstáculos y peligros que le presentaba Oriente, que se asociaban al poderoso avance del culto materno de Isis y Cibeles e incluso a los misterios dionisíacos, y también pudo luchar victoriosamente contra los cambios de la vida, que eran inseparables de la pérdida de la libertad, contra el principio introducido por Augusto en la legislación sobre la fertilidad de la mujer, contra el influjo de las mujeres y de las madres imperiales, que, burlándose del antiguo espíritu, aspiraron a apoderarse, no sin éxito, de los *fasces* y *signa,* y finalmente contra la preferencia de Justiniano por la expresión totalmente natural de la relación sexual, por sostener la igualdad de derechos de las mujeres y el respeto por la maternidad; y también luchó con éxito en las provincias de Oriente contra la oposición nunca extinguida hacia el desprecio romano del principio femenino. La comparación de esta fuerza de la idea estatal romana con la capacidad de oposición de un principio puramente religioso es apropiada para traernos a la conciencia la debilidad de la naturaleza humana abandonada a sí misma, no protegida por formas severas. La Antigüedad ha saludado a Augusto, que como hijo adoptivo vengó el asesinato de su padre espiritual, como un segundo Orestes, y asociado a su aparición el comienzo de una nueva era, la apolínea. Pero la Humanidad no debe el mantenimiento de este elevado nivel al poder intrínseco de aquella idea religiosa, sino esencialmente a la formación estatal de Roma, que modificó las ideas básicas sobre las que descansa, pero nunca pudo abandonarlas completamente.

Mi idea encuentra una curiosa confirmación en la observación de las relaciones de cambio que dominan la propagación del prin-

cipio legal romano y la del culto materno egipcio-asiático. En la misma época en que se completaba la sumisión de Oriente con la caída de la última Candace, la maternidad vencida en el campo estatal se elevaba a un nuevo triunfo con doble fuerza, para volver a ganar en el terreno religioso en Occidente lo que vio irremediablemente amenazado en el de la vida civil. Así, la lucha, finalizada en un campo, se trasladó a otro superior, para volver más tarde al inicial. Las nuevas victorias que el principio materno supo lograr sobre la manifestación de la paternidad puramente espiritual muestran qué duro fue para los hombres de todas las épocas y bajo la hegemonía de distintas religiones, vencer el peso de la Naturaleza material y alcanzar la elevada meta de su destino, la elevación de la existencia terrestre a la pureza del principio paterno divino.

El círculo de ideas en el que se mueve el siguiente trabajo encuentra su conclusión material en una última consideración. No son arbitrarias, sino dadas, las fronteras ante las cuales la investigación se queda en silencio. Asimismo independiente de la libre elección es el método de investigación e interpretación sobre el que debo en último lugar una explicación al lector. Una investigación histórica que lo reúne todo por primera vez, lo examina, lo une, es necesaria para colocar lo particular en primer plano y sólo progresivamente elevarlo a puntos de vista globalizadores. Todo el éxito depende de la presentación lo más completa posible del material y de la apreciación imparcial puramente objetiva del mismo. Con esto se dan los dos puntos de vista que determinan el curso del siguiente estudio. Ordena la materia según los pueblos que conforman el superior principio de clasificación, y abre cada capítulo con la consideración de datos particulares especialmente significativos. Es natural a este procedimiento que no pueda informar del círculo de ideas del matriarcado en un desarrollo lógico, sino que más bien capte según el contenido de la noticia este aspecto de un pueblo y aquél de otro, y también que deba aparecer muy a menudo la misma pregunta. En un campo de la investigación que ofrece tanto de nuevo y desconocido, no se debe lamentar ni censurar ni la separación ni la repetición. Ambas son inseparables de un sistema que se reitera en rasgos distintos. En todo lo que ofrece la vida de los pueblos domina la riqueza y la variedad. Bajo el influjo de relaciones locales y un desarrollo individual, las ideas básicas de un período cultural determinado reciben expresiones variables según los distintos pueblos. La semejanza de aspecto retrocede cada vez más, domina lo particular, y con el concurso de miles de situaciones distintas aquí va a menos un aspecto de la vida y allí encuentra el más rico desarrollo. Es evidente que sólo la observación por separado de los distintos pueblos puede preservar esta abundancia de formaciones históricas de la atrofia, y a la propia investigación de la parcialidad dogmática. No la producción de una estructura de ideas superior, sino el conocimiento de la vida, de su movimiento y sus múltiples manifestaciones, puede ser la meta de una investi-

gación que busca enriquecer el campo de la Historia y la extensión de nuestro conocimiento histórico. Son puntos de vista de gran valor, pero así sólo aparecen en todo su significado sobre la base de un rico detalle, y sólo donde se une correctamente lo general con lo especial, el carácter global de un período cultural con el de los pueblos particulares, la doble necesidad del alma humana se libera mediante la unidad y la multiplicidad. Aquélla de los pueblos que se muestra en el ciclo de nuestra investigación suministra nuevos rasgos a la imagen total de la ginecocracia y de su historia, o nos muestra los ya conocidos desde otro aspecto, antes poco observado. Así, con la investigación aumenta el conocimiento, se llenan los vacíos; las primeras observaciones se confirman, se modifican, se amplían con las nuevas; el saber se cierra paulatinamente, la comprensión obtiene una cohesión interna; se producen puntos de vista cada vez más elevados; finalmente todos encuentran su punto de contacto en la unidad de una idea superior. Mayor que la alegría por el resultado es la que acompaña la consideración de su formación gradual. La interpretación no debe perder este atractivo de la investigación, y tampoco se debe considerar preferente comunicar el resultado, sino exponer su obtención y su desarrollo progresivo. El siguiente estudio exige por esto cooperación y tiene cuidado de que su autor no aparezca molestando entre el lector y la materia ofrecida, y así desvíe hacia sí la atención del tema, al que únicamente le corresponde. Sólo lo conseguido por uno mismo tiene mérito, y nada repele más a la Naturaleza humana que lo ya hecho. El presente libro no lleva consigo ninguna otra reivindicación en el público que someter a la investigación una nueva materia de reflexión nada fácil de delimitar. Necesita este poder de estímulo y así se colocará en la modesta posición de un nuevo trabajo previo, y también todos los intentos de menosprecio por parte de los sucesores y los juicios hechos solamente considerando los defectos e imperfecciones se someterán con serenidad al destino normal.

CAPITULO II

LICIA

Cualquier investigación sobre el matriarcado debe partir del pueblo licio. Para éste existen los datos más conocidos y también más ricos en contenido. Nuestra tarea será, en primer lugar, recoger literalmente las informaciones de los antiguos, para obtener una base firme para el estudio siguiente.

Herodoto (I, 173) relata que los licios procedían originariamente de Creta, y bajo Sarpedón se habían llamado termilios; todavía en una época posterior eran llamados así por sus vecinos; pero como Lico, el hijo de Pandión, llegó desde Atenas al país de los termilios, junto a Sarpedón, entonces los licios fueron denominados a partir de él. El escritor continúa: «Sus costumbres son en parte cretenses y en parte carias. No obstante, tienen una extraña costumbre, que no posee ningún otro pueblo: toman el nombre a partir de la madre, y no del padre[1]. Entonces, cuando se pregunta a un licio quién es, dará su linaje matrilineal, y enumerará a las madres de su madre[2], y si se une una ciudadana con un esclavo, los hijos serán considerados como de noble estirpe *(gennaîa);* pero si un ciudadano, aunque sea el más noble, se une con una extranjera o toma una concubina, entonces los hijos son innobles *(átima ta tékna)».* Esta institución es tanto más curiosa porque nos presenta la costumbre de la denominación a partir de la madre en relación con la posición jurídica de los hijos, y por consiguiente como parte de una concepción básica llevada a cabo con todas sus consecuencias.

El relato de Herodoto es confirmado y completado por otros escritores. Se nos ha conservado el siguiente fragmento de Nicolás de Damasco sobre las costumbres curiosas (Müller, *Fr. hist. graec.*, 5, 461); «Los licios rinden mayores honores a las mujeres que a los hombres; ellos toman su nombre a partir de la madre, y legan la herencia a las hijas, no a los hijos». Heráclides Póntico *(de rebus*

---

[1] *kaléovsi apò tỗn mētérōn heaytòys. kai oyki apòtỗn patérōn.*
[2] *kataléxei heoytòn mētróthen, kaì tễs mētròs ananeméetai tàs mētéras.*

publicis, fr., 15, en Müller, *Fr. hist. graec.*, 2, 217) da una pequeña indicación: «No tienen leyes escritas, sino sólo costumbres no escritas. Desde hace largo tiempo son regidos por las mujeres»[3].

A los datos mencionados, se añade el curioso relato de Plutarco *(de virtut. mulier.*, c. 9) que habría referido el heracliota Ninfis. En una traducción literal, dice: «Ninfis narra en el cuarto libro sobre Heraclea que antiguamente un jabalí devastaba la región de Heraclea y destruía frutos y animales hasta que fue muerto por Belerofonte. Pero como el héroe no recibiera ningún agradecimiento por su generosa acción, maldijo a los jantios, e imploró a Poseidón que hiciera brotar sal del suelo[4]. Entonces todo se arruinó, puesto que la tierra se volvió amarga, y continuó hasta que Belerofonte suplicó de nuevo a Poseidón, en atención a los ruegos de las mujeres, que pusiese fin a la devastación. De aquí surge la costumbre de los jantios de no tomar nombre a partir del padre, sino de la madre»[5].

El relato de Ninfis nos muestra la denominación a partir de la madre como resultado de una concepción religiosa; la fecundidad de la tierra y de las mujeres son colocadas en la misma línea.

Esto último es destacado todavía más claramente en otra versión del mismo mito. Plutarco relata lo siguiente en el lugar citado: «La historia, que se decía que había sucedido en Licia, parece ciertamente una fábula, pero sin embargo surge de un antiguo mito. Amisodaro, o, como le llamaban los licios, Isaras[6], llegó a la colonia licia de Zelea con algunos barcos piratas que mandaba Cimaro, un hombre belicoso, pero salvaje y cruel. El mandaba un barco que tenía como distintivos en la proa un león, y en la popa una serpiente, y causó a los licios grandes daños, de manera que ellos ni podían navegar ni vivir en las ciudades costeras. Belerofonte lo mató al perseguirlo con Pegaso; expulsó también a las Amazonas, pero no pudo recibir su merecido premio, sino que fue injustamente tra-

---

[3] Sobre esto, véase también Temistágoras, en *têi chrysêi Biblōi* en Cramer, *Anecd.*, 1,8: *Hoti ai katà tèn Alópen tèn nŷn kaloyménēn Lykian, tèn pròs têi Ephésōi, gynaîkes miâi symboylêi tà synēthētaîs gynaixin érga aparnēsámenai, kaì zōnais chrēsámenai kai hoplismoîs tà tôn andrôn pánta epetēdeyon. Pròs dè tà álla kaì hēnion sŷn aytaîs zōnais (hó estin etheriyon). dià taŷta kai Amázonas kekhēsthai tàs sŷn taîs zōnais amōsas.* De las Amazonas, Arriano en Eustacio a Dionisio Periegeta, 828, dice: *apò mētérōn egenealogoŷnto.* Para esto, ver Eustacio, p. 261 (Bernhardy). Los antepasados matrilineales se llaman *mētrōes.* En el escoliasta a Píndaro, *Nemea*, XI, 43, se dice del tenedio Aristágoras: *tò mèn oŷn apò patrós génos eis Peisandron, tà dè apò mētròs eis toŷton tòn Melánippon. Mētroēs gar oi katà mētéra prógonoi.*

[4] Compárese con Pausanias, II, 32, 7.

[5] *mèpatróthen, alla' apò mētrôn chrēmatízein;* Apolodoro, II, 4, 1; Jenomedes, Müller, *Fr. hist. graec*, 2, 43, 2; *Chromatízein* tiene aquí el mismo significado que en Polibio y Diodoro: *chromatízei Basileýs*, toma el título de rey, *néa Isis echrēmátise*, ella se dejó nombrar una nueva Isis. Especial analogía muestra el siguiente párrafo de Eusebio, *Praep. Evang.*, I, 10: *ek toŷtōn phēsin egennéthēsan Mēmroŷmos kaì o Ypsoyránios. Apò mētérōn de', pheēsín, echrēmátizon tôn tóte anaidèn misgoménōn eîs òn entíchoien.*

[6] Apolodoro, II, 4, 1; Jenomedes en Müller, *Fr. histo. graec*, 2, 43, 2.

tado por Yóbates. Por esto, fue al mar y pidió a Poseidón que hiciese esta tierra desierta y estéril. Cuando él se fue luego de hacer su petición, se alzó una ola e inundó el país. Fue una visión espantosa cuando el mar la siguió y cubrió la llanura. Los hombres no pudieron conseguir con sus ruegos que Belerofonte detuviese el mar, pero cuando las mujeres *anasyrámenai toỳs chitōniskoys* salieron a su encuentra, el pudor volvió a él y a la vez, según se dice, se retiró el agua del mar».

En este relato, Belerofonte aparece en una doble relación con el sexo femenino. Por un lado, se nos aparece como combatiente y vencedor de las Amazonas. Por otro, cede ante la visión de la feminidad y no puede negarle el reconocimiento, de manera que el matriarcado licio se remonta directamente a él como su fundador. Esta doble relación comprende en sí una vez la victoria y otra la derrota, y es digna de atención en alto grado. Nos muestra al matriarcado en lucha con el Derecho masculino, coronada con una victoria solamente parcial del hombre. El amazonismo, la mayor degeneración del Derecho femenino, es destruido por el hijo de Sísifo, el héroe corintio. Las belicosas jóvenes, matadoras de hombres, perecen. Pero el superior Derecho de la mujer devuelta al matrimonio y a su destino sexual, sale vencedor en la lucha. Solamente la degeneración amazónica de la hegemonía femenina, no el matriarcado, encuentra su fin. Este descansa sobre la naturaleza material de la mujer. En el mito referido, la mujer es equiparada a la Tierra. Lo mismo que Belerofonte se rinde ante el símbolo de la fecundidad materna, Poseidón retira la devastadora ola del país. La potencia engendradora masculina cede el derecho a la materia que concibe y que genera. Lo mismo que la Tierra, madre de todas las cosas, se enfrenta a Poseidón, así la mujer mortal, terrenal, se opone a Belerofonte. *Gê* y *Gynḗ* o *Gaia* aparecen una al lado de la otra. La mujer ocupa el lugar de la Tierra, y prolonga la maternidad originaria de ésta entre los mortales. Por otra parte, el hombre engendrador aparece como sustituto del Océano panengendrador. El agua es el elemento fecundante. Cuando se mezcla con la materia terrestre femenina, en el oscuro fondo del seno materno se desarrolla el germen de toda la vida telúrica[7]. Lo mismo que el Océano se opone a la Tierra, el hombre está frente a la mujer. ¿Quién ocupa el primer lugar en esta relación? ¿Qué parte domina a la otra: Poseidón a la Tierra, el hombre a la mujer, o a la inversa? En el mito antes expuesto, está representada esta lucha. Beleforonte y Poseidón buscan lograr la victoria para el Derecho paterno. Pero ante el símbolo de la maternidad que concibe, ambos retroceden, vencidos. La sal del agua, el contenido y el símbolo del poder masculino, no debe servir para la destrucción, sino para la fecundación de la materia[8]. La victoria sobre el poder inmaterial del hom-

[7] Servicio, *Ad Verg. Georg.*, IV, 364-382; Plutarco, *Isis et Osiris*, 37-38.
[8] Josefo, *de bello Jud.*, y especialmente Plutarco, *Sympos.* V, 10.

bre sigue perteneciendo al principio material de la maternidad. La *kteís* femenina domina al *phallus* masculino, la Tierra al mar, las licias a Belerofonte. Podemos también decir con razón que la lucha que Belerofonte sostuvo contra el Derecho femenino sólo fue coronada por una semivictoria. Es cierto que el hijo de Poseidón acabó con la degeneración contraria a lo natural del amazonismo hostil a los hombres, pero por su parte él fue obligado a dejar la victoria a la mujer, que permanece fiel a su destino físico.

El mito completo, en el que Belerofonte aparece como eje, coincide con esta interpretación. El héroe había aspirado a lo más alto. Su meta no sólo fue destruir a las Amazonas, sino también subordinar en el matrimonio la mujer al hombre. En efecto, la victoria que había conseguido sobre aquéllas parece darle derecho. Pero Yóbates-Anfianacte[9] le denegó la recompensa de sus fatigas y esfuerzos. Esto mismo está indicado en otros rasgos del mito. Belerofonte finalmente debe conformarse con la mitad de la hegemonía[10]. A su victoria le sigue una derrota. Con la ayuda de Pegaso, domado con el auxilio de Atenea, combatió y destruyó a las Amazonas. El eólida las ha alcanzado desde el sueño alado[11]. Pero cuando intentó subir todavía más arriba con el caballo alado, y alcanzar las luminosas alturas celestes, entonces le hirió la ira de Zeus. Rechazado, cayó en la campiña del Alis. Tarso atestigua que sacó de esto una pierna lisiada[12]. «Quiero contar sus victorias, pero no puedo pensar en su mortal destino», dice Píndaro *(Olim.* XIII, 130), para indicar la desproporción entre el espléndido comienzo y el triste fin del héroe. La altura de su ambición y el escaso éxito de la misma se convierten en Píndaro *(Itsmic.* VI, 71-76) y Horacio *(Carmina,* IV, 11, 26) en símbolo del espíritu humano enormemente apresurado, que lucha con los dioses y es derrotado por ellos. Belerofonte se coloca en esto al lado de Prometeo, al que Lisias en Tzetzes (a Licofrón, 17) lo equipara como segundo guardián del fuego. Mediante su caída, Belerofonte se diferencia de los restantes vencedores del Derecho femenino: Heracles, Dioniso, Perseo y los héroes apolíneos Aquiles y Teseo. Mientras que ellos, juntamente con al amazonismo aniquilaban toda ginecocracia, y como acabadas potencias luminosas elevaban el principio solar incorpóreo sobre el material del matriarcado telúrico, Belerofonte no pudo alcanzar las puras alturas de la luz celestial. Atemorizado, volvió la vista hacia la tierra, que de nuevo acogió al caído de las alturas a las que se había atrevido a subir. Es cierto que Pegaso, el caballo alado, que surgió del sangrante tronco de la Gorgona y que Atenea había enseñado a dominar a su protegido, alcanza la meta de su viaje celeste, pero el jinete terrenal vuelve a la tierra, a la que pertenece como

---

9 Así lo llama Nicolás de Damasco en Müller, *Fr. hist. gr.* 3, 367, 16.
10 *Iliada,* VI, 193; escol. *Iliada,* VI, 155, en Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 303.
11 Apolodoro, II, 3, 2; Píndaro, *Olimp.* XIII, 122; Ateneo, XI, 497.
12 Esteban de Bizancio, s. v. *Tarsós;* Aristófanes, *Los acarnienses.*

hijo de Poseidón. La potencia masculina aparece en él todavía pura como el principio poseidónico del agua, que representa un papel tan destacado en el culto licio[13]. El soporte físico de su ser es el agua telúrica y el Eter que rodea la Tierra, que obtiene su humedad de aquélla, y se la devuelve en un ciclo eterno, como indica ingeniosamente el mito tarentino con las lágrimas de Etra (Pausanias, X, 10, 3). No le es dado alcanzar la región del sol más allá de este ciclo telúrico, y colocar en el sol el principio padre de la materia. El no puede seguir el vuelo del caballo celeste. También éste pertenece ante todo al agua telúrica, reino de Poseidón. De sus cascos brota la fuente fecundante. *Equus-epus* y *aqua, apa* son también una unidad etimológica, sobre lo cual se puede ver Servio *(Ad Verg. Georg.* I, 12, 3; III, 122 y *Ad Verg. Aen.*, I, 691). El llamado Mesapo en este último lugar en su doble calidad de *Neptunia proles* y *equum domitor* se corresponde perfectamente con Belerofonte, hijo de Poseidón, domador de Pegaso. El paralelo se continúa, según una información de Pausanias (X, 10, 3), en la destacada posición de las mujeres mesapias. En Delfos hay caballos de bronce e imágenes de mujeres mesapias prisioneras de guerra, un exvoto de los tarentinos victoriosos al dios solar de Delfos. Los caballos y las mujeres se explican por la religión y las costumbres de los vencedores. Aquéllos aparecen como imágenes de su dios supremo Neptuno, hechas de bronce, lo mismo que en Platón el caballo de bronce de Giges, que ocultó la Tierra, una imagen de la potencia ctónica compuesta de fuego y agua; las mujeres aparecen como dominadoras del pueblo, provistas de valentía y del predominio en la familia y el Estado. Ambos deben servir ahora a Apolo, que en ello da a conocer su superior naturaleza luminosa, vencedora de la ginecocracia y del principio poseidónico del agua. Del mismo modo Pegaso ha vencido a aquel nivel inferior del poder. Sus alas lo llevan al cielo, donde todos los días anuncia la aurora, la proximidad del resplandeciente dios del sol. Pero él no es el sol mismo, sino solamente su mensajero. El obedece a la mujer en la tierra y en el cielo; allí a Atenea, aquí a la *Mater Matuta,* la *Eos* de los griegos. Pertenece al Derecho femenino, lo mismo que Belerofonte, pero al igual que Aurora señala al cercano sol, así él indica el superior principio solar en el que descansa el patriarcado. El ha dominado al nivel inferior del poder, pero todavía no está penetrado del más alto. Otros han alcanzado la victoria completa: Heracles, Dioniso y los héroes apolíneos. No sólo ha sucumbido a ellos el amazonismo, sino también la ginecocracia matrimonial. Ellos elevan la paternidad desde los vínculos con la materia al poder solar, y le dan aquella superior naturaleza incorpórea que es la única que puede mantener permanentemente su superioridad sobre

[13] Piénsese en el oráculo del pez y en el pantano de Latona, Ateneo, VIII, 333; Menécrates Jantio en Müller, *Fr. hist. gr.*, 2, 243, 2; Ovidio, *Met.* VI, 337 ss.; también en Salacia de Patara, Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 235, 81.

el matriarcado enraizado en la materia. Las representaciones posteriores aclararán esto completamente, y a través de ello iluminarán más claramente el significado de Belerofonte y su lucha contra el Derecho femenino.

En las interpretaciones expuestas hasta el momento, solamente ha sido tocado aquel aspecto del mito licio que se relaciona estrechamente con la ginecocracia. Pero contiene todavía otra relación cuya discusión contribuirá esencialmente a la comprensión de nuestro tema.

De los tres hijos que el héroe tuvo con Filonoe-Casandra (escol. *Ilíada,* VI, 155), la hija de Yóbates, Isandro, Laodamía e Hipóloco, los dos primeros le fueron arrebatados por deseo de los dioses. Odiado por los dioses, el padre vaga solitario por la campiña aliea, y evita, consumido por el dolor, los caminos de los mortales[14], hasta que el triste destino mortal lo encontró (Píndaro, *Olim.* XIII, 130). Así, el héroe, pensando conseguir la inmortalidad, se vio, a él y a su linaje, caer ante la ley de la materia terrestre. Lo mismo que el delio Anio, el hombre del pesar *(anía)*[15], debe sobrevivir a sus hijos para finalmente suicidarse. En ello arraiga su dolor, el sentimiento de ser odioso a los dioses. Para él es válido lo que Ovidio *(Met.,* X, 298) pone de relieve para Cíniras: *si sine prole fuisset, inter felices Cyniras potuisset haberi.* Volvemos a ver aquí a Belerofonte a la misma luz que antes. El hijo de Poseidón pertenece a la materia, a la que domina la muerte, y no a las luminosas alturas en las que reina la inmortalidad. No le es dado penetrar en éstas. Cae a laTierra y encuentra aquí su ruina. El pertenece al mundo del *eterno devenir,* y no del *eterno ser.* Todo lo que la fuerza de la materia produce va hacia la muerte. Esta misma fuerza puede ser inmortal, aunque lo que genera está sujeto a la mortalidad. En Poseidón se representa aquéllo, y en el hijo de Belerofonte-Hiponoo (Tzetzes a Licofrón, 17), ésta. La misma idea de muerte subyace en el caballo, imagen del agua engendradora. A esto se asocia la creencia de que de todos los animales sólo el caballo llora al hombre, como sucedió a la muerte de Aquiles y Patroclo (Servio, *Ad. Verg. Aen.,* XI, 85-90), y como está representado, lloroso, en varios bustos funerarios etruscos, y que finalmente vaticina la inminente decadencia (Diodoro, Fr. 1, 6). El linaje es inmortal solamente con la sucesión de las generaciones. «Este crece y aquél desaparece», se dice en la *Ilíada* (VI, 149). «La raza de los mortales camina como el reino vegetal, eternamente en círculo»[16]. Virgilio *(Georg.* IV, 306) cantó de una forma muy hermosa a las abejas, en cuyo Estado la naturaleza ha modelado el matriarcado más puro:

> «Y aunque su vida sea tan breve, pues no pasa
> del séptimo estío, su generación permanece

[14] *Ilíada,* XVI, 200; Eustacio a Dionisio Periegeta, 867, p. 270 (Bernhardy).
[15] Ovidio, *Met.,* XIII, 632; Servio, *Ad Verg. Aen.* III. 80.
[16] Plutarco, *Cons. ad Apollon.* en Hutte, 7, 321.

inmortal, y por muchos años dura la fortuna
del solar, y se enumera por abuelos de abuelos».

La misma muerte es condición previa de la vida, y ésta se descompone de nuevo en aquélla, y con ello la generación mantiene su inmortalidad en el cambio eterno de dos polos. Esta identidad de la vida y de la muerte que volvemos a encontrar en infinitas formaciones mitológicas, ha conservado en Belerofonte su nítida expresión. El, que lleva en sí la fuerza engendradora de Poseidón, es al mismo tiempo, y debemos decirlo, justamente por eso, también servidor de la muerte y representante del principio destructor de la Naturaleza. Como tal lo señala su nombre Belerofonte o Laofonte. El, hijo del poderoso engendrador Poseidón, se llama «matador del pueblo». La muerte involuntaria de su hermano, el *emphýlios phónos* (escol.*Ilíada*, VI, 155), inaugura su carrera. La fuerza generadora es la misma que la destructora. Quien despierta la vida, trabaja para la muerte. Nacer y perecer caminan al mismo paso en la creación telúrica como hermanos gemelos. En ningún momento de la existencia terrenal se abandonan. En ningún instante, en ningún organismo telúrico se puede imaginar la vida sin la muerte. Lo que ésta quita, lo pone aquélla, y sólo allí donde desaparece lo antiguo puede originarse lo nuevo. Las antiguas filosofía y mitología no han expresado ninguna otra idea tan variadamente y con imágenes y símbolos tan profundos como ésta. La trataremos en el curso del presente trabajo, y no dejaremos de ponerla de relieve una y otra vez. En el mito de Belerofonte, es evidente para el sensato que consienta leer los jeroglíficos de la leyenda. El cambio de toda la vida telúrica entre ser y desaparecer, nacer y perecer, la muerte como condición previa y consecuencia de la vida, la decadencia como la ley más íntima de toda la creación terrestre, el *odòs ánō kátō* de Heráclito, el *skoteinós* de Efeso[17], todo esto nos muestra a Belerofonte a la vez como poder engendrador y asesino del pueblo. Su mito tiene un contenido físico, como toda mitología, según Estrabón (X, 471). El mismo debe perecer para encontrar su repetición a través de Esculapio. Debe engendrar tres hijos para que quede uno. En Isandro, Hipóloco y Laodamía hemos encerrado la repetición humana de la Quimera: dos hombres y una mujer, un león y un dragón, las imágenes del poder engendrador del fuego y del agua, y la cabra femenina, el animal de Esculapio que concibe y alimenta, imagen de la Tierra fecunda[18], lo mismo que un huevo encierra en su oscuro seno a Helena y los Dióscuros. La potencia telúrica de la Naturaleza se desarrolla hacia la triplicidad, por lo cual todas las potencias generadoras de la Naturaleza aparecen como triples[19].

En los tres dioses licios catatónicos de la vida y de la muerte,

[17] Lasalle, *Philosophie des Heracleitos*, 1, 128 ss.
[18] Natalis Comes, IX, 4; Müller, *Fr. hist. gr.*, 2, 379, 13.
[19] Servio, *Ad Verg. Georg.*, VIII, 75; Plutarco, *Isis et Os.* 36.

Arsalo, Drias y Trosobio (Plutarco, *de Delph. orac.*, 21), lo mismo que en el antiguo nombre del pueblo licio de termilos o termilios[20] y en la fiesta de los nueve días de Yóbates se repite el mismo número básico (Ateneo, V, 135).

La representación exterior del poder se desmorona en una eterna ruina; solamente el propio poder permanece imperecedero. Lo mismo que la Quimera, también Belerofonte ha engendrado para la muerte un linaje triple. La misma ley a la que aquél sucumbe aprisiona también a éste. El padre no lo ha comprendido en la juventud, y así ahora debe experimentarlo en la vejez en su descendencia más próxima. Igual que Tetis, se siente impotente para ver provisto de inmortalidad lo que engendró el hombre inmortal. En vano ha escapado a la emboscada que le tendió Yóbates, mientras que los hijos de Molione sucumbían a la de Heracles en Nemea. El descubre ahora que un destino, un *fatum*, la Necesidad de Diomedes, alcanza a la creación, alta o baja, que los dioses abarcan en la misma ira a todo lo terrenal. También el licio Dédalo, el creador masculino de la vida, fue muerto por la picadura de una serpiente del pantano, cuando se creía alejado de la muerte[21]. Por esto Belerofonte acusa a los dioses de ingratitud. Por esto invoca la cólera de Poseidón sobre la tierra licia. El quiere ver castigada con la infecundidad a la materia física, que lo parió en vano, que sólo produce mortales, sólo da alimento a la muerte, y por eso lleva, como Pigmalión (Ovidio, *Met.*, X, 245), una vida aislada. Ningún nacido, como tal, quiere la eterna decadencia. ¿Para qué sirve el trabajo eternamente inútil? ¿Para qué debe Ocno envejecer sobre la cuerda si la burra siempre la vuelve a devorar? ¿Para qué las Danaides siempre llenan de agua un tonel agujereado? La sal, de aquí en adelante, no debe engendrar, sino deteriorar, no hacer fructífera, sino estéril, la materia materna. Así suplica lleno de desesperación el frustrado sisífida. ¡El muy necio! No comprende la ley inherente a toda vida telúrica, la ley a la que él mismo está sometido, la ley que rige el seno materno. Solamente en los espacios solares, a donde en vano busca elevarse, reina la inmortalidad y el ser inmortal; bajo la luna rige la ley de la materia, que asocia vida y muerte como hermanas gemelas. Píndaro *(Nem.* XI, 13) dice: «El que, dotado de poder, esté radiante de belleza ante los otros, gane premios en la lucha y muestre una fuerza heroica, que piense en esto: su hermoso cuerpo es botín de la muerte, y un manto de tierra lo cubrirá al fin».

Más sabio que su padre es Hipóloco, progenitor de Glauco, que lleva el propio nombre de Poseidón (escol. *Ilíada,* VI, 155). El es el que grita a Diomedes —que se enfrenta a él en la lucha—, a la pregunta sobre su ascendencia, el símil de las hojas, que Homero

---

[20] Alejandro Polib. *de reb. Lyc.*, en Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 236, 84.
[21] Alejandro Polib., *de reb Lyc.*, en Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 235; Estrabón, XIV, 664.

antepone a la explicación del mito de Belerofonte (*Ilíada*, VI, 145-149), como imagen de la ley que domina también a la raza de los hombres. Por su veracidad inherente, consiguió ya en la Antigüedad tanta celebridad que fue repetido por muchos, sobre todo por Plutarco y Luciano; así consiguió un doble significado, en relación con el mito licio-corintio y en boca de un hijo de Sísifo:

> «Como hojas en el bosque, así es la raza de los hombres: el viento dispersa unas hojas por la tierra, otras vuelven a brotar en el bosque, cuando de nuevo renace la primavera; así es el linaje de los hombres, éste crece y aquél desaparece».

Lo que Belerofonte no ha comprendido es lo que expresa aquí el hijo de Hipóloco de la forma más emocionante. *Una* ley domina la creación más elevada y la más baja; lo mismo que sucede con las hojas del árbol, así ocurre con el linaje de los hombres. Sísifo hace rodar eternamente una roca, que vuelve a bajar eternamente con infinita maldad en la morada de Hades. Así se renuevan las hojas, los animales, los hombres, en un trabajo de la Naturaleza, eterno, pero vano. Esta es la ley y el destino de la materia, que también Belerofonte finalmente reconoció como destino de todo ser nacido de mujer a la vista de las arrugas maternales. En boca del licio, el símil tiene un doble significado. En él está contenido inequívocamente el fundamento del matriarcado licio. Aunque estas palabras del poeta son citadas a menudo, su conexión con la ginecocracia ha pasado siempre inadvertida. ¿Debo realizarla yo? Es suficiente indicarla para hacerla perceptible a todo el mundo. Las hojas del árbol no se originan unas de las otras, sino que todas surgen simétricamente del tronco. La hoja no es la generadora de la hoja, sino que todas las hojas son progenie colectiva del tronco. Así sucede con la raza humana según la concepción del Derecho materno. En ésta, el padre no tiene otro significado que el de sembrador, que cuando esparce la semilla en el surco, desaparece de nuevo. Lo engendrado pertenece a la materia materna, que lo cuida, que le ha dado el ser, y ahora lo alimenta. Pero esta madre es siempre la misma, en última instancia la tierra, cuyo lugar ocupa la mujer terrenal con la sucesión de madres e hijas. Lo mismo que las hojas no surgen unas de otras, sino del tronco, así también los hombres no nacen uno del otro, sino todos del poder originario de la materia, de Poseidón *Phytálmios* o *Genésios*, del tronco de la vida. Por esto, cree Glauco, Diomedes ha obrado irreflexivamente cuando le preguntó por su linaje. El griego, en efecto, que, descuidando del punto de vista material, deducía al hijo del padre y sólo consideraba el poder despertador del hombre[22], partía de un modo de ver las cosas que explica y justifica su pregunta. Por el contrario, el licio le respondió desde el punto de vista del Derecho materno, que

[22] Dión Casio, LVII, 12, con la nota de Reimarus, t. 2, p. 857.

no diferencia al hombre del resto de la creación telúrica, y, al igual que plantas y animales, lo juzga sólo a partir de la materia, de la que él manifiestamente procede.

El hijo del padre tiene una serie de antepasados a los que no le une una relación física perceptible; el hijo de la madre, a través de las diferentes generaciones, llega a una única antepasada, la Tierra Madre originaria. ¿Para qué sería útil enumerar la completa sucesión de hojas? Ellas tienen para la última hoja, que todavía verde cuelga del árbol, tan poco significado como el que tienen para Glauco sus antepasados masculinos: Hipóloco, Belerofonte, Halmo, Sísifo. Su existencia pierde todo significado con la muerte de cada uno. El hijo surge únicamente de la madre, y ésta es la representante de la Madre Tierra originaria. La oposición se aclarará mejor con las siguientes observaciones. En el sistema del patriarcado se dice de la madre: *mulier familiae suae et caput et finis est.* Es decir: aunque la mujer pueda haber tenido hijos, no funda ninguna familia, ella no se continúa; su existencia es puramente personal. En el Derecho materno, lo mismo vale para el hombre. Aquí es el padre el que sólo tiene para sí una vida individual, y no se perpetúa. Aquí aparece el padre, y allí la madre, como una hoja dispersa, que cuando se seca no deja ningún recuerdo y ya no se nombra.

El licio que tiene que nombrar a su padre se asemeja al que quiere enumerar las hojas caídas y olvidadas del árbol. El permanece fiel a la ley material de la Naturaleza, y opone al Fidida la verdad eterna de la misma en el símil del árbol y sus hojas. Justifica la concepción licia en la que él prueba su concordancia con las leyes materiales de la Naturaleza y reprocha al patriarcado griego su desviación de las mismas.

Comparando ambas partes de nuestros argumentos —el que ha sido expuesto sobre la relación de Belerofonte con el matriarcado, y el aducido sobre su naturaleza material—, se manifiesta de inmediato la relación interna que existe entre ambos. El principio telúrico materno es el que forma la base común de ambas partes del mito. La caducidad de la vida material y el Derecho materno van de la mano. Por otra parte, el Derecho paterno se une con la inmortalidad de la vida supramaterial, que pertenece a las regiones luminosas. Tanto tiempo como la concepción religiosa reconozca que la sede del poder generador está en la materia telúrica, será válida la ley de la materia, la paridad del hombre con la creación que no se recuerda, y el Derecho materno en la generación tanto humana como animal. Pero este poder es separado de la materia terrestre y unido al sol, y así se llega a un estado superior. El Derecho materno pertenece a la generación animal, mientras que la humana pasa al Derecho paterno. Al mismo tiempo, la mortalidad se ve limitada a la materia, que regresa al seno materno del que procede, mientras que el espíritu, unido a la esencia de la materia a través del fuego, se eleva a las alturas luminosas, en cuya inmortalidad e inmaterialidad vive. Así, Belerofonte es mortal y represen-

tante del Derecho materno y Heracles, por el contrario, es el fundador del Derecho paterno y compañero de mesa de los dioses olímpicos.

Todo esto nos lleva a una conclusión que encontramos corroborada en lo siguiente: el Derecho materno pertenece a la materia y a un nivel religioso que sólo conoce la vida corpórea, y por esto, como Belerofonte, llora desesperadamente la eterna decadencia de todo lo creado. El Derecho paterno, por el contrario, pertenece a un principio vital supramaterial, y se identifica con el poder incorpóreo del sol y con el reconocimiento de un espíritu superior a todo cambio y penetrado por las luminosas alturas divinas. El matriarcado es el principio belerofóntico, y el patriarcado el heracleo; aquél representa el nivel cultural licio, y éste el helénico; aquél es el Apolo licio, que tiene como madre a Latona, que gobierna en el fondo del pantano, y sólo las mortales seis lunas de invierno permanecen en su país de origen (Esteban de Bizancio, s. v. *Tégyra)*; éste es el dios helénico elevado a la pureza metafísica que gobierna las vitales lunas de verano sobre la sagrada Delos[23].

Para no dejar ningún punto oscuro —donde pueda introducirse la duda— en el mito licio-corintio tan poco comprendido, pero tan rico en contenido, ahora hay que tocar una serie de puntos sueltos.

En el relato de Plutarco ya mencionado, Belerofonte expulsa a las Amazonas de Licia, sobre las que ellas habían caído desde el Norte, al igual que sobre los restantes territorios de Asia Menor[24]. Otros datos van todavía más lejos. Según la *Ilíada* (VI, 168), Píndaro *(Olim.* XIII, 123-125), Apolodoro (II, 3, 2), los escolios a Píndaro (p. 284, (Boeckh)), a Licofrón *(Alejandra,* 17), de los que se nutre Eudocia (p. 28), el ejército femenino de arqueras fue completamente destruído por el héroe, y esta acción no es menor que la victoria sobre la monstruosa Quimera triforme, sobre el destructor jabalí o sobre las hordas de los solimios (Estrabón, XII, 537; XIII, 630; XIV, 676). Con esto parecen estar en desacuerdo los monumentos del arte plástico; aquí Belerofonte es ayudado por las Amazonas en su lucha contra la Quimera. De enemigas, se han convertido en compañeras de lucha. Así las vemos en el gran vaso Ruvese del Museo de Karlsruhe, que procede de la colección Maler. Sus Amazonas unen sus esfuerzos con Belerofonte, sobre cuya cabeza ya aparece la corona de la victoria. Poseidón, Hermes y Atenea observan la lucha. Lo mismo se ve en el vaso también Ruvese, del que hay un grabado en los *Annali del Instituto,* (9, lám. 9). Mien-

[23] Servio, *Ad Verg. Aen.*, IV, 143; Platón, *Banquete,* p. 190 (St.).

[24] Estacio a Dionisio Periegeta, 823, p. 260 (Bernhardy); Arriano en Müller, *Fr. hist. gr.,* 3, 597, 58; Teófanes en Estrabón, XI, 503; Metrodoro en Estrabón, XI, 504; Eustacio a Dionisio Periegeta, 771; Demetrio en Estrabón, XII, 551; escol. Apolonio *Arg.* II, 946; Heráclito, fr. 34; para esto ver Pausanias, VII, 2; Esteban de Bizancio, s. v. *Efesos;* Etym. Mag., 402, 8; Píndaro, *Olim.* VIII, 60; *Nem.* III, 64; escol. en p. 445 (Boeckh); Filóstrato, *Heroica,* XIX, 330-331; Esquilo, *Prometeo,* 420; Orosio, 22.

tras dos de las jóvenes huyen, dos asisten denodadamente al héroe, que lucha desde la alturas del Eter, como en Píndaro, montando al caballo alado. Una escultura funeraria en el pórtico de una tumba de Tlos muestra a Belerofonte solo, montando a Pegaso y luchando con la Quimera. En un sarcófago de piedra de Cadianda aparece una Amazona montada luchando victoriosamente contra un guerrero a pie. Un relieve, asimismo licio, en Limira, muestra en el lado derecho de la puerta de la tumba una Amazona en pie con un gorro frigio, quitón y arco. Todas estas esculturas se encuentran reproducidas en las obras de Fellow sobre Licia.

En primer lugar, aquí sólo tomaremos en consideración la representación del vaso Ruvese. Este paso de una relación hostil a una amigable, tal y como aparece aquí, se repite en los mitos de los grandes luchadores contra las Amazonas, especialmente en los de Dioniso y Aquiles. En los escultores, lo mismo que en los escritores, aparecen con mucha frecuencia en el séquito de los héroes con los que anteriormente habían combatido. En efecto, en muchas representaciones famosas, la lucha se convierte en una relación amorosa. La lucha finaliza con un acuerdo. Aquiles se queda prendado de su vencida enemiga a la vista de Pentesilea agonizando en sus brazos, conociendo por primera vez su perfecta belleza. La idea es la misma en todas estas representaciones modificadas de diferente manera. En el héroe victorioso la mujer reconoce el poder y la belleza superiores del hombre, y se doblega gustosamente ante él. Cansada de su heroica grandeza amazónica, en la que puede mantenerse sólo durante un corto tiempo, se rinde dócilmente al hombre, que le restituye su destino original. Reconoce que su destino no es el valor guerrero hostil a los hombres, sino el amor y la reproducción. Con este deseo sigue dócilmente a aquel que, con su triunfo, le trae la salvación. Protege al enemigo caído ante el reiterado ataque de sus enfurecidas hermanas, como vemos, representado con un contraste conmovedor, en un relieve del templo de Apolo en Basae[25]. Al igual que la única Danaide que de entre todas sus hermanas protegió a su esposo, ahora la joven prefiere aparecer débil que terrible y valiente. La muchacha siente que la victoria del enemigo le devuelve su auténtica naturaleza, y renuncia por ello al sentimiento de hostilidad que alentaba antes de la lucha. Ahora regresa dentro de los límites de la feminidad, y también provoca el amor del hombre, que sólo ahora reconoce su acabada belleza, y así la herida mortal que él se ve obligado a producirle le causa una profunda tristeza. Ni lucha ni muerte, no; amor y matrimonio deben reinar entre ellos. Así lo exige el destino natural de la mujer. En la relación de Belerofonte con las Amazonas no hay ninguna contradicción con aquellas informaciones que nos lo muestran combatiendo. Antes bien, continúa, lo mismo que en acto fi-

[25] Stackelberg, *Phigalia*, lám. 9.

nal de la tragedia, el restablecimiento de la relación natural que ha encontrado en el amazonismo una violenta represión.

Píndaro nos representa a Belerofonte exuberante de fuerza y belleza juvenil. Pero es también casto, y por esto es perseguido por Estenebea-Antea[26]. Los nombres de la mujer de Preto indican de una forma lo suficientemente clara la ardiente naturaleza deseante y que espera la fecundación de la materia terrestre materna. Volvemos a reconocer la Penía platónica en la mujer corintia, que siempre persigue a hombres nuevos para obtener de ellos nueva semilla y nuevos hijos. Por Penía, Platón entiende, como explica Plutarco *(Isis et Os.*, 56) «la materia que está necesitada del bien en y para sí, pero se llena de él, lo ansía siempre y participa de él», es decir, la Tierra en su hetairismo. En este aspecto, Belerofonte aparece como representante de la sacralidad de la relación matrimonial. Lo mismo que el amazonismo hostil a los hombres, rechaza también el hetairismo. Hace frente con la misma decisión a ambas degeneraciones de la raza femenina, el extrañamiento de su destino natural y la entrega irregular al mismo. Tanto mediante uno como a través de la otra, se ha convertido en el bienhechor licio. Mediante ambos se ha ganado sobre todo la gratitud de la mujer. Tanto más gustosamente le sigue entonces el vencido ejército de las Amazonas. En el matrimonio y su castidad, las servidoras de Artemis encuentran la realización de su destino más elevado, del que las aleja el amor irregular a los hombres no menos que el sentimiento de hostilidad hacia ellos. Así, Belerofonte aparece como combatiente de aquella fuerza desordenada, salvaje, devastadora. Mediante la destrucción de la Quimera fue posible llevar a cabo la agricultura renovadora del país, y mediante el aniquilamiento del amazonismo y el hetairismo se pudo realizar el matrimonio en toda su rigurosa exclusividad. Ambos hechos van de la mano, por lo cual en Homero el héroe es recompensado con la entrega de Filonoe y el regalo de un fructífero campo. El principio de la agricultura es el de la unión sexual ordenada. Ambos pertenecen al Dercho materno. Lo mismo que el trigo sale a la luz del día del surco abierto por el arado, así el niño surge del *sporium* materno; los sabinos llamaban *sporium* al campo estatal de las mujeres, el *kêpos*, de donde viene *spurii*, de *speírō* (Plutarco, *Quaest. rom.*, 100). A lo mismo se refiere la idea de que el principio de la vida yace en la sorpresa, por lo que Amor maneja las flechas. La tierra es sorprendida por el arado, el seno materno por el *aratrum* del hombre en la mujer. En ambos aspectos se justifica la relación del arado con el dios de las aguas, Poseidón, como encontramos en Filóstrato *(Imagines*, II, 17)[27]. Lo que nace del *sporium* sólo tiene madre, sea la tierra o sea la mujer

---

[26] Apolodoro, II, 3, 1-2; Higinio, *Astron. poet.*, 18; Fulgencio, *M.*, III, 1; Servio, *Ad Verg. Aen.*, VI, 288; Müller, *Fr. hist. gr.*, 4, 549, 21; Diodoro, *fr. libro VI:* Tzetzes a Licofrón, 17.

[27] Jakobs a Filóstrato, p. 474; Hesiquio, s. v. *Elýmnios* y *Elyma*.

la que se encarga de esta tarea. El padre ya no viene al caso como arado, como el sembrador que, caminando sobre el campo trabajado, hecha en el surco abierto la semilla y luego se hunde en el olvido. El Derecho romano ha formulado jurídicamente esta frase, y la ha colocado en la base de las decisiones legales. En el Fr. 25 *De usuris* (22,1), Juliano (libro VII *Digestorum),* expresa repetidamente el axioma: *omnis fructus non iure seminis sed iure soli percipitur,* o bien: *in percipiendis fructibus magis corporis ius, ex quo percipientur, quam seminis ex quo oriuntur, inspicitus.* Por esto dicen las *basilikai: oi tôi sporôi allà têi gêi épontai karpoí.* Cujacius[28] reconoce perfectamente este axioma también en la procreación, que está sujeta al mismo, según el *ius naturale* extraconyugal[29]. Para la esclava es válido asimismo el *ius naturale* de la creación material, que equipara la mujer al *solum* y el hombre al sembrador, y no el *ius civile,* que siempre contiene una modificación y un estorbo para aquél. En párrafos aislados de los juristas romanos se muestra el progreso del *fructus praedi* al *partus ancillae*[30]. Primero se fija la relación jurídica del *praedium,* y luego se aplica a la mujer la tasa ganada por ello[31]. También la semilla adopta la naturaleza del suelo, nunca el suelo la de la semilla. «Una semilla extranjera esparcida en otro país no se puede mantener, sino que suele degenerar en la indígena» (Platón, *Político,* VI, 497).

Por lo tanto, una misma ley domina la agricultura y el matrimonio, el Derecho material de la ginecocracia.

Merece especial atención el hecho de que el Derecho materno esté en relación con el matrimonio y su rigurosa castidad. Las conclusiones que resultan del Derecho materno —especialmente la denominación del hijo y su *status* a partir de la madre—, son las que han marcado y supuesto en el sistema de patriarcado la unión sexual no conyugal; sin embargo, bajo el dominio del matriarcado aparecen como consecuencia y característica del propio matrimonio, y van unidos a la más rigurosa castidad matrimonial. La ginecocracia no existe fuera del matrimonio, sino dentro de él. No es un oponente, sino un necesario acompañante del mismo.

El efecto, el propio nombre *matrimonium* descansa sobre la idea básica del matriarcado. Se dice *matrimonium,* no *patrimonium,* del mismo modo que se hablaba tan sólo de *materfamilias. Paterfamilias* es, sin duda, una palabra más tardía. Plauto utiliza muy a menudo *materfamilias,* pero *paterfamilias* ni siquiera una vez. Esto lo destaca Hugo en *Civilistischen Magazin,* 4, 483, y en *Rechtsgeschichte,* 5, 131 (undécima edición). Según el Derecho materno, hay un

[28] *Opp.*, t. 6, p. 32, Neapoli, 1722.

[29] Como explica categóricamente el L. 7 C. *de rei vind.* (3, 32): *partum ancillae matris sequi conditionem, nec statum patris in hac specie considerari, explorati juris est.* Ver también Juliano en Fr. 84, parágrafo 10 D. *de legatis* I (30, 1).

[30] Como en Juliano en Fr. 82, parágrafos 2, 3, 4, *De leg.* I (30, 1).

[31] *Mater enim est similis solo,* observa Cujacius *(Opp.* VI, p. 29), *non solum simile matris ut Plato in Epitaphio.*

padre, pero no un *paterfamilias*. La *familia* es un puro concepto físico, y por esto solamente está vigente en el Derecho materno. La transferencia al padre es un *impropria dictum,* que por lo tanto fue adoptado en el Derecho, pero sólo más tarde fue transmitido a uso idiomático ordinario, no jurídico. El padre es siempre una ficción jurídica, y la madre, por el contrario, un hecho físico[32]. *Tantum* da a entender que aquí debe colocarse una ficción jurídica en el lugar de la certeza natural que siempre falta. El Derecho materno es *natura verum,* mientras que el padre es meramente *iure civile,* tal y como se expresa Plauto. Allí donde no cabe la ficción, entonces se dice *nullum patrem habere intelliguntur*[33]. Séneca llama *publici pereri* a tales niños, el Derecho romano *spurii,* ilegítimos, o *vulgo quaesiti,* mientras que la expresion *naturales* se restringe a los nacidos *ex concubinato*[34]. Como *naturales designationes,* Paulo[35] señala *mater, filius, cognati.* Las XII Tablas, se dice aquí, sólo toman en consideración la familia civil, es decir, los *agnati*[36]. Lo mismo vale para el padre, porque éste nunca es *natura,* sino simplemente *iure verus et certus.* Pero *natura* es la ley física de la materia, es decir, el aspecto material de la potencia de la Naturaleza. De ahí se sigue que el Derecho de adopción no puede corresponder a la madre. *Mater naturae vocabulum est, non civile, adoptio autem civilis.* Por esto, Paulo (Fr. 7 de *in ius voc.)* sólo nombra al *pater adoptivus. Epi mētròs oydeìs ekpoiētos*. Puede ser aceptado con seguridad que este Derecho también debe ser válido entre los licios. A causa del fundamento puramente natural de la maternidad, la madre se ha ganado el amor de los hijos[37]. Por lo tanto, también los *uterini* están ligados el uno al otro tan estrechamente como los *consanguinei*[38]. Así, Helena en *Ilíada,* III, 238, atribuye su amor a los Dióscuros a que nacieron de la misma madre: *tṑ moi mía geínato mḗtēr.* Pero en el canto XII, Licaón, hijo de Príamo, estando en peligro de muerte, busca conmover a Aquiles gritándole que no es hermano carnal de Héctor, que había matado a su amigo Patro-

---

[32] Paulo, *ad Edictum,* en Fr. 5 D. *de in ius voc.* (2, 4): *meter semper certa est, etiamsi vulgo conceperit, pater vero is tantum, quem nuptiae demonstrant.*

[33] Parágrafo 4. I. *de succ. cogn.* (3, 5).

[34] Cujacius, *Opp.* VI, 87, y *ad Nov.*, 18, *Opp.* II, 1066.

[35] *Ad Edictum,* en Fr. 7, pr. D. *de capite minutis* (4, 5).

[36] *Ex novis autem legibus* (por ejemplo, ex S. Cto. Tertuliano y Orfitiamo), *et hereditates et tutelae plerumque sic deferuntur, ut personae naturaliter designentur; ut ecce deferunt hereditatem Senatus Consulta matri et filio.* Cujacius, *Opp.* V, 160, añade la explicación: *Filius et mater naturae vocabula sunt, cognatus etiem naturae verbum est, agnatus vero civile verbum esti non naturae.*

[37] Menadro: *estìn dè mḗtēr phílos tèknōi mâllon,* lo mismo que Homero canta, por el contrario, *philáte hē hygatēr andri géronti.* En *Odisea,* I, 215, Telémaco dice: *Mḗter mèn temé physin toî émmenai, aytàr egōge oyk oid'...*

[38] *Ēodem patre nati;* Gayo, *Inst. Just.*, III, 10, con los paralelos en Boecking, p. 140, tercera ed.; Libanio, *epistola ad Ulyssem: rarum esse fratrum gratiam matre diversorum.*

clo[39]. Príamo había engendrado a Licaón con Laotoe, la hija del antiguo príncipe lélege[40].

Los *uterini*, por lo tanto, pasan por estar tan estrechamente emparentados y ser tan amigos como los *consanguinei*, en el sentido del matriarcado fundado sobre la verdad de la Naturaleza. El *matrimonium* aparece como una expresión del amor más elevado, y así corresponde a la expresión cretense «querida metrópoli», de la que Platón, en un lugar muy poco citado, dice que contiene un grado especial de fidelidad que no hay en la denominación patria*. Sería erróneo querer reducir aquellos pueblos que muestran un modo de vida ginecocrático al nivel más inferior, en el que no existiese todavía el matrimonio, sino solamente la unión sexual natural, como entre los animales. La ginecocracia no pertenece a los tiempos preculturales, antes bien, ella misma es un estado de cultura. Pertenece al período de la vida agrícola, del cultivo ordenado del suelo, no a aquel de la generación terrestre natural, no a la vida palustre, con la que los antiguos asociaban la unión sexual extraconyugal (Plutarco, *Isis et Os.* 38), de manera que las plantas palustres eran iguales al *nothus* y las simientes agrícolas al *legitimus*. El Derecho materno es también *iuris naturalis*, porque surge de la ley de la materia, en cuyo sentido, como demostraremos más tarde, la expresión es utilizada todavía por los juristas romanos[41]; así este *ius naturale* se ha limitado mediante la institución positiva del matrimonio, y ya no es reconocido entre los hombres en toda su extensión, tal y como regía el mundo animal. Solamente domina dentro del *matrimonium* y excluye la libre unión sexual. La importancia de esta observación se destacará más claramente a lo largo del desarrollo posterior de nuestra interpretación.

A causa del contraste que ofrecen, deben ser recogidas aquí algunas noticias de los antiguos sobre los pueblos que no conocían el *matrimonium*, sino que muestran el matriarcado en conexión con la más completa naturalidad de la relación sexual, y por lo tanto conservan el *ius naturale* en toda su extensión. En todos los aspectos referentes a esto se muestra una variedad en los detalles digna de atención. Un gran número de grados van desde el estado completamente natural hasta el reconocimiento de la vida exclusivamente matrimonial, que de vez en cuando está oscurecida por los restos de aquel primitivo estado animal. En mi interpretación destacaré especialmente la sucesión de niveles de elevación de la raza humana

---

[39] *mé me ktein, epei oych homogástrios Hektorós eimi.*
[40] Ovidio, *Met.*, V, 140: *Clytiumque Clarinque matre satos una.*
* (N. de la T.). Literalmente, «metrópoli» significa «ciudad madre», y se deriva del griego *méter*, madre, mientras que «patria» se deriva de *pater*, padre.
[41] Pr. Just., *de iure naturali, gentium et civili* (1, 2): *Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in coelo, queae in terra, quae in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus enim et cetera animalia istius iuris peritia censeri.*

desde las condiciones completamente animales hasta la civilización matrimonial, y de este modo trataré de hacer evidente la paulatina transformación del *ius naturale* en *ius civile* positivo.

En el nivel más profundo de la existencia, el hombre, al lado de una unión sexual completamente libre, muestra también la publicidad del acto carnal. Lo mismo que los animales, satisface el impulso de la Naturaleza sin una unión duradera con una mujer determinada, y a la vista de todos. Comunidad de mujeres y publicidad del coito son referidos como lo más característico de los *masagetas* por Herodoto (I, 126): «Cada uno se casa con una mujer, pero se permite a todos utilizarla. Entonces lo que los griegos atribuían a los escitas, no lo hacen los escitas, sino los masagetas. Cuando a un hombre se le antoja una mujer, cuelga su carcaj delante del carro y realiza el coito a plena luz»[42]. Con mucha frecuencia, Herodoto relaciona a los *masamones* con los masagetas (IV, 172): «Según la costumbre, cada uno tiene muchas mujeres, y cohabitan con ellas en común. En lo referente al acto sexual, observan lo mismo que los masagetas; plantan su bastón en el suelo». Valkenaer quiere suprimir las palabras *epíkoinon aytéōn tèn míxin poieŷntai,* por ser una adición tardía. La comparación con el relato sobre los masagetas indica su autenticidad. Aquí y allí tenemos no sólo comunidad, sino también publicidad de la unión sexual. Ambas se encuentran también entre algunos pueblos indios. Sin nombrarlo, Sexto Empírico *(Pyrrhi Hypotyp.*, III, 618 (Bekker)) dice: *mígnintai adiaphórōs dēmosíai, katháper kaì perì toy philosòphoy y krátētos akēkóamen.* El coito público unido con la vida matrimonial lo encontramos en los *mosinecos,* sobre los que informan Dionisio, *Periegesis,* 766, p. 375 (Bernhardy) y Diodoro (XIV, 30): «Los soldados (de Ciro) decían que éste era el pueblo más inculto de todos los que habían encontrado durante su marcha»[43]. A éstos se añaden los *ansios* etíopes que viven en el pantano Tritonis. Según Herodoto (IV, 180), «ellos se sirven de las mujeres en común, y cohabitan con ellas al modo del ganado, sin formar con ellas un hogar»[44]. En el lago Tritonis Diodoro (III, 52) busca la sede originaria de las Amazonas libias. Estrabón (XVII, 820) menciona una reina etíope, Candace.

De los *garamantes,* otro gran pueblo etíope, se destaca ante todo la comunidad de las mujeres. Solino dice: *Garamantici Aethiopes matrimonia privatim nesciunt, sed vulgo omnibus in venerem licet* (mejor *in venerem ruere licet,* como en Horacio: *in venerem ruentis*

---

[42] Sobre esta publicidad del acto sexual, Cenobio *(cent.*, 5, en Leutsch y Schneidewin, *Paroemiogr.*, 1, 137), dice: *Oreioi Massagétai en taîs hadoîs plēsiázoysi;* Herodoto, I, 203: *mixin te toŷtōn tōn anthrópōn eînai emphanéa, katáper toîsi probátoisi.*

[43] Lo mismo relata Jenofonte, *Anabasis*, V, 277; ver también Apolonio, *Arg.*, II, 1023-1027: *oych eynẽs aidòs epidēmios, allà sýs ōs phorbádes, oyd' hébaion atygómenoipareóntas, mísgontaichamádis philotēti gynaikō̃n*, a lo que el escoliasta añade: *oyk hōs aytō̃n synerchoménō̃n taîs allḗtōn, gynaixì toŷto légei allà hékastos tēi heaytoŷ phanerós.*

[44] *oýte synokéontes, ktēnēdón te misgómenoi.*

tauri). Inde est, quod filios matres tantum recognoscunt: paterni nominis nulla reverentia est. Quis enim verum patrem noverit in hac luxuria incesti lasciviendis? Eapropter Garamantici Aethiopes inter omnes populus degeneres habentur: nec inmerito, qui afflicta disciplina castitatis succesionis notitiam ritu improbo perdiderunt[45]. Por esto también Aso, la reina etíope, se relaciona con las setenta y dos conspiraciones para la caída de Osiris, el verdadero esposo de Isis, tal y como Plutarco *(Isis et Os.*, 13) interpreta el mito egipcio. Aquí no se habla de la publicidad sexual, pero es muy verosímil en el símbolo del perro que los etíopes reconocen como la más elevada representación de la divinidad[46]. Pero el perro es imagen de la Tierra hetáirica que se regocija en la fecundidad. Irregular, siempre entregado a la unión sexual pública, representa el principio de la generación animal en su forma más clara y brutal. Por esto hay que dudar de que *kýōn* y *kýein,* que Plutarco *(Isis et Os.*, 44) coloca juntas, se basen realmente en el mismo tronco, sin que por esto una palabra deba ser deducida de la otra. En Egipto, dice Plutarco, el perro ha disfrutado de la mayor glorificación por parte de los antiguos[47]. Con esto se relaciona la noticia de la naturaleza andrógina de ciertos pueblos etíopes[48]. Asimismo, se repite la misma concepción que yace en *kýōn en heaytôi,* y en Tiresias, que había disfrutado de los dos sexos[49]. Sobre la conexión del perro con el matriarcado hablaremos más tarde por extenso, con motivo del perro de madera que adoraban los locrios fieles a la ginecocracia (Plutarco, *Quaest. gr.*, 15). Aquí llamo la atención solamente sobre lo más necesario. En los *Philosophomena* de Orígenes (Müller, p. 144), se menciona una imagen templaria sobre la que un anciano en forma de falo sigue a una *kynoeidès gyné.* No voy a entrar por el momento en la cuestión de si los nombres que, según la antigua costumbre, estaban escritos sobre la pintura de las figuras, han sido transmitidos erróneamente, como supone Neuhäuser *(Kadmilus,* p. 33).

El perro está especialmente asociado a Hécate, y, por el contrario, es odioso a los dioses de la luz, lo mismo que la mujer dominante (Plutarco, *Quaest. gr.*, 108); también se relaciona con las *Mania genita* y Diana (Plutarco, *Isis et Os.*, 71; *Quaest. rom.*, 49), mientras que en la apolínea Delos no se permite la entrada de perros, y ninguno debe ser enterrado allí (Estrabón, X, 486). Isis

[45] Ver también Mela, V, 8: *Nulli certa uxor est. Ex his, qui tam confuso parentum coitu passim incertique nascentur, quos pro suis colant, formae similitudine agnoscunt;* Plinio, V, 8: *Garamantes matrimoniorum exsortes passim cum feminis degunt.* Finalmente, Marciano Capella, VI, parágrafo 674, señala: *Garamantes vulgo feminis sine matrimonio sociantur.*

[46] Esto lo encontramos señalado en Plinio, VIII, 40; Eliano, *De nat. anim.*, VII, 40; Plutarco, *Adv. Stoic. de commum. notit.*, 16.

[47] *dió panta tíktōn ex heaytoŷ kaì kýōn en heaytōi tèn toŷ kynòs epiklēsis éschen.*

[48] Plinio, VII, 2: *Supra Nasamones confinesque illis Machyals Androgynes esse utriusque naturae inter se vicibus coeuntes, Calliphanes tradir: Aristoteles adjicit, dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse.*

[49] Higinio, *Fáb.* 75; Arnobio, *adv. gent.*, V, 13.

está representada cabalgando sobre un perro en su templo romano, por cierto, con el mismo sentido en que la Afrodita élide se sienta *epì trágōi*, es decir, como *fascino inequitans*, al igual que las matronas romanas, según Arnobio; por consiguiente, con la idea de fecundación. También Isis es *multimamma* (Macrobio, *Saturnalia*, I, 20), la Tierra que siempre espera la fecundación (Plutarco, *Isis et Os.*, 53). El perro aparece con el mismo signifcado físico que en las monedas de Ardea en los *mummi* sicilianos (Servio, *Ad. Verg. Aen.*, V, 30). La indecencia de la copulación siempre pública hace al perro imagen de la hetaira. En Homero *(Ilíada*, VI, 344-366), Helena se llama a sí misma «perra», Iris a Atenea *(Ilíada*, VIII, 423) y Hera a Artemis *(Ilíada*, XXI, 481). Asimismo, las criadas descuidadas en casa de Odiseo se llaman *kýnes* (Odisea, XVIII, 338; XIX, 91, 154, 372; XXII, 35). En Platón *(República*, VIII, 563), encontramos el proverbio «los perros son como las muchachas», y en V, 466 compara a las mujeres que salen con los hombres a la guerra y los siguen siempre con perros que van de caza[50]. El perro es el símbolo correspondiente a la mujer etíope, hetárica, que se acopla libremente a la manera del perro.

Yo relaciono con esto una noticia de Nicolás de Damasco (Müller, *Fr. hist. gr.*,. 3, 463) que se ha conservado en *morum miriabilium collectio Stobaeus in Florilegium:* «Los etíopes honran especialmente a sus hermanas. Los reyes transmiten la soberanía no a sus propios hijos, sino a los de sus hermanas. Puesto que no tienen herencia, eligen como jefe al más hermoso y agresivo». Esto último lo confirman Herodoto (III, 20) y Estrabón (XVII, 822). La distinción de los hijos de la hermana es una consecuencia necesaria del Derecho materno, y por esto también aparece en otras partes. Según Plutarco *(Quaest. rom.* 14), las mujeres romanas piden a la diosa Madre Ino-Matuta por la prosperidad no de sus propios hijos sino de los de sus hermanas. La propia Ino amamantó al hijo de su hermana, Dioniso. En la misma relación aparece Anna, cuidando y atendiendo a su hermana Dido. Que Dédalo despeñase al hijo de su hermana, Talo, fue un pecado extraordinario. Yóbates debía vengar el insulto a su hermana Antea. Está más cerca de ella que su esposo Preto. Más tarde volveré sobre esto.

Otros pueblos etíopes limitan el hetairismo de la mujer a la noche de bodas. De los *angilios,* que no conocen ninguna otra divinidad que los muertos (Plinio, V, 8), escribe Mela (I, 8): *Feminis eorum solemne est, nocte, qua nubant, omnium stupro patere, qui cum munere advenerint: et tum, cum plurimis concubuisse, maximus decus; in reliquum pudicitia insignis est.* Como comparación puede servir el siguiente relato sobre los habitantes de las islas Baleares en Diodoro (V, 18): «Durante sus bodas, tienen una curiosa costumbre. En efecto, durante la noche de bodas, el más anciano de los amigos y conocidos es el primero que cohabita con la novia, y lue-

[50] Sobre los cínicos, ver Ateneo, XIII, 93.

go los demás por orden de edad, y el novio es el último que participa de este honor»[51]. De los *gindanes* africanos, Herodoto (IV, 176) relata: «Sus mujeres llevan gran cantidad de cintas *(perisphyria)* alrededor del tobillo. Están hechas de piel, y tienen el siguiente significado: al cohabitar con un hombre, la mujer se pone una de tales cintas. La que tenga más es considerada la mejor, puesto que es la que ha sido amada por más»[52]. El regalo que cada augilio entrega a la novia recibe su explicación de las noticias de Sexto sobre el origen de la dote, con lo que coincide el conocido pasaje de Plauto sobre las mujeres de los etruscos *(tute tibi dotem quaeris corpore)*. Es el dinero de las hetairas el que conforma la dote, lo mismo que en los misterios Afrodita pone en el vientre de la iniciada el *aes meretricium*, el *stipes*, a cambio del que recibe el falo (Arnobio, V, 19). La *pudicitia insignis* que sigue nos muestra a los augilios en el nivel del matrimonio, y al hetairismo inicial no sólo no excluído por él, sino como garantía de su posterior rigor y castidad. Encontramos de nuevo todos estos rasgos entre los babilonios, los locrios o los etruscos. Su explicación más exacta queda para una interpretación posterior del antiguo hetairismo ligado al matrimonio. Herodoto (V, 6) relata: «No guardan a las doncellas, sino que las dejan en completa libertad para unirse con quien ellas quieran. Por el contrario, vigilan severamente a las mujeres; las compran a sus padres a un elevado precio». Consinéry, en los *Annales de voyage par Klaproth* (1832, Iunin., p. 367) señalaba lo poco que el cristianismo ha cambiado estas costumbres[53].

Los etíopes se relacionan con los *nómadas cirenaicos*[54]. Aquí vemos la comunidad de mujeres limitada a una familia determinada. Sólo los parientes permanecen juntos; pero son siempre numerosos gracias a la gran cantidad de mujeres. Aquí aparece la libertad de la unión sexual como el primer vínculo de una mayor comunidad humana.

Estrabón (XVI, 783) describe una situación semejante para los *árabes*. «Los hermanos son más apreciados que los hijos. Acomodan la hegemonía de la familia y otros honores al primogénito. Todos los parientes de sangre tienen bienes comunes. Pero el so-

---

[51] *Dascum plurimus concubuisse maximum decus*, se repite en Cenobio, *Cent. (Paroemiogr.*, 1, 127): *Stymphlaoì timôsi gynaîka tèn pleíosin andrási prosomilēsaran*, y en Sexto Empírico, que en *Pyrrhi Hip.*, III, 168, escribe de las egipcias: *phasì goŷn hóti ai pleístois synioŷsai kaì kósmon échoysi perisphýrion sýnthēma toŷ par' aytēis semnologḗmatos. par' einois dè aytôn ai kórai prò tôn gémōn tèn proîka ex hetaireseos syndgoysai gamoîntai*, con lo que se debe comparar lo que Teopompo en Ateneo, XII, 14, relata sobre los etruscos, que no rechazan la publicidad del coito.

[52] Sobre esto, ver Pach. *V•yag.*, p. 71.

[53] Del rey de Cefalea, el hijo de Promneso, Heráclides (fr. 32) relataba: *tás te kóras prò toŷ gamískesthai atytòs egínōsken*. Antenor puso fin a esta costumbre (Schneidewin, p. 102).

[54] Mela, I, 8: *Quamquam in familias passim ac sine lege dispersi, nihil in commune consultum: tamen, quia singulis aliquot simul conjuges, et plures ob id liberi agnati sunt, nusquam pauci.*

berano es el de más edad. Todos tienen *una* mujer. El que llega primero, entra y cohabita con ella. Deja su bastón ante la puerta; todos acostumbran a llevar bastones. Ella pasa la noche junto al mayor. También cohabitan con sus madres. La muerte es el castigo del adulterio. El adúltero es de otra familia. Uno de sus reyes tenía una hija de gran belleza, pero éste tenía quince hermanos que la amaban, y ella, uno tras otro, los visitaba sin cesar. Cansada de la continua unión sexual, urdió la siguiente argucia. Se hizo bastones iguales a los de sus hermanos. Cuando uno se iba, ella colocaba el bastón correspondiente ante la puerta, y poco después otro y otro más, siempre con cuidado de que el siguiente no pudiese encontrar el suyo. Un día, cuando todos estaban juntos en el mercado, uno de ellos quiso ir junto a ella, pero encontro su bastón ante la puerta. Dedujo entonces que un adúltero debía estar con la muchacha. Corrió junto a su padre, lo condujo hasta allí, pero descubrió que había sido engañado por la muchacha». Es digno de atención que este relato no contiene un suceso aislado, sino la imagen de una situación generalizada. Vemos aquí el Derecho natural puramente animal limitado al círculo de una familia determinada, a una comunidad de sangre, y totalmente reconocido dentro de los límites de la misma. La unión de hermano y hermana que Platón admitía en la *República* (V, 461), y la de madre e hijo, que practicaban los magos (Estrabón, XV, 735) corresponden perfectamente al *ius naturale*. Es en este sentido de la costumbre árabe que Mirra llega a saber del amor prohibido hacia su padre Ciniras en Ovidio *(Met.*, X, 323):

> «Pero no estoy seguro de condenar por piedad un amor como éste. Otros animales se emparejan como quieren, ni es infame para una ternera resistirse a su padre, ni para su propia hija ser la pareja de un caballo; la cabra va entre los rebaños que engendró, y muchos pájaros conciben de aquellos de quienes fueron concebidos. ¡Felices los que tienen tal privilegio! La civilizacion humana ha hecho leyes malévolas, y lo que permite la Naturaleza, lo prohíben las celosas leyes. Y aún dicen que hay tribus entre las cuales se emparejan madre con hijo, hija con padre, de manera que el amor natural se incrementa por el doble lazo».

La relación del Derecho positivo con el matriarcado se describe aquí de una forma exactísima. El *ius civile* supone una limitación del *ius naturale*. Este fue cada vez más arrinconado por aquél, y por fin limitado a un pequeño círculo. Entre ellos se interpusieron la insociabilidad y la hostilidad. En muchos mitos se señala esto. Llamo la atención sobre una información de S. Agustín *(de civ. dei*, VI, 9). Silvana es hostil a la madre, al matrimonio y a sus hijos. Busca exterminar a la parturienta y sus hijos. Mediante el hacha, la escoba y la mano de mortero, los *tria signa culturale,* se intenta impedirlo y oponerse a su empresa. Silvana pertenece a la vegetación natural salvaje, que ve un enemigo en la vida familiar y humana or-

denada. Así las Harpías, estas madres-del-huevo licias, divisan el instante en que Afrodita se eleva al cielo para implorar el *télos thaleroîo gamoîo* para las hijas de Pandareo, la cumbre de la educación femenina, y las raptan en el momento en que ellas se preparan para el matrimonio (Pausanias, X, 30). La unión matrimonial es extraña y verdaderamente hostil a la ley natural de la materia. La exclusividad del matrimonio perjudica al Derecho de la Madre Tierra. Helena no está dotada de todo el encanto de Pandora porque no se entrega exclusivamente a uno. Cuando viola el matrimonio y sigue al hermoso Alejandro hasta Ilión, ella se obedece a sí misma tanto como a la orden de Afrodita y a la tendencia de la Naturaleza femenina, que asocia a Helena con el refrán que Plutarco *(Alcibíad.*, 23) también aplica a Alcibíades: *éstin hē pálai gynḗ*. Por esto, la mujer que entra en el matrimonio debe apaciguar a la Madre Naturaleza ofendida mediante un período de libre hetairismo, y obtener la castidad del matrimonio gracias a la impudicia previa. El hetairismo de la noche de bodas, tal y como lo hemos encontrado entre las mujeres augilias, baleares y tracias, descansa sobre esta idea. Es un sacrificio a la Madre Naturaleza material, para reconciliarla con la posterior castidad conyugal. Por esto es el novio el último en participar de tal honor. Para poseer permanentemente a la mujer, el hombre debe cederla primero a otros. Según el *ius naturale,* la mujer se halla por naturaleza inclinada a los amoríos, es una *Acca Larentia* que se entrega *tō̂i tychónti*, lo mismo que la materia terrenal, que como Penía anhela la fecundación siempre renovada. La mujer, lo mismo que la hija del rey árabe, debe entregarse al hombre sin descanso, lo mismo que el templo romano de Horta está siempre abierto (Plutarco, *Quaes. rom.*, 43). Peca cuando quiere descansar mediante ardides y fabricando falsos bastones. Debe ser complaciente, una Lubetina, una auténtica *Horta (Hortani,* según Antistio Labeo en Plutarco, *loc., cit.),* siempre preparada, nunca vacilante, sino incitante (Servio, *Ad. Verg. Aen.,* VII, 124). La familia árabe permanece fiel a este Derecho natural que la mujer augilia rompe, pero busca expiar mediante el hetairismo de la primera noche. Adúltero es solamente el extraño a la familia, nunca el pariente de sangre. Tal familia se reproduce mediante el eterno autoabrazo, *kýōn en heaytō̂i.* Sólo por esto se convierte en la imagen completa de la materia terrestre.

También procrea mediante el incesto continuado. Ya en la oscuridad del seno materno de Rea, Isis y Osiris se abrazaban amorosamente (Plutarco, *Isis et Os.,* 12). En ambos hermanos, la fuerza de la Naturaleza se divide en sus dos potencias. La unión repetida mediante el coito es la ley de la materia. Por esto los hermanos están obligados en primer lugar uno al otro. Para esta concepción material, el matrimonio de hermanos pasa por ser una ley no sólo admisible, sino natural, lo que según Platón *(República,* V, 461), también lo confirma la Pitia délfica. Sobre el carácter fraterno descansa la relación conyugal de Isis y Osiris, de Zeus y Hera,

Jano y Camisa (Ateneo, XV, 692), y que este Derecho material tiene profundas raíces en las concepciones de los antiguos lo muestran muchos ecos en las costumbres y las leyes también entre hebreos y griegos. Plutarco *(Quaes. rom.* 105), partiendo de las concepciones griegas, pudo incluir en su colección de costumbres curiosas e inexplicables la pregunta de por qué los romanos no se casaban con sus parientes cercanos. Nepote *(Cimón,* 1), señala, sin embargo, que más tarde solamente se permitía el matrimonio entre los *eodem patri nati nataeque.* Lo mismo dice Plutarco en *Temístocles* (hacia el final). También aquí el Derecho positivo conserva el carácter de perjuicio para el Derecho natural. *Quod natura remittit, invida iura negant.* En la autorreproducción de la familia árabe se une el grado más elevado de parentesco dentro de la misma con el más alto grado de cierre ante el exterior. Los miembros de cada clan particular están unidos unos a otros mediante la relación más estrecha, la del primer grado de comunidad de sangre: todos hermanos, todas hermanas, todos hijos y padres; por el contrario, los diferentes clanes no se aproximan entre sí mediante ninguna relación. El principio de la hostilidad se enfrenta al del amor, y ambos se elevan al más alto grado de desarrollo. La unión está del lado de la mujer, la separación, del del hombre. Desde este punto de vista, la libre unión sexual dentro de los linajes particulares, aparece como un medio necesario para que los hombres de cada nivel cultural logren una relación mayor y más duradera. Solamente la unión material más estrecha mantiene unidas a las familias nómadas de Cirenaica. Las familias acampan separadas y nunca sostienen una deliberación común. Pero los miembros de la misma familia están firmemente unidos y, al no estar oprimidos por ninguna ley, crecen rápidamente. El *ius naturale* de lo material, al que pertenece el Derecho materno, aparece aquí al mismo tiempo como principio de la unión y la amistad entre los hombres y como impulso para su rápido crecimiento numérico. La mujer es el punto clave y el vínculo de la más antigua unión estatal. Para sustituir a los ciudadanos de Atenas perdidos en la guerra y diezmados por la peste, un acuerdo del Senado que menciona Jerónimo de Rodas en Diógenes Laercio (II, 26), permitió tomar dos mujeres, una ciudadana para casarse y otra para tener hijos[55].

Todos los datos aquí destacados se repiten en la sociedad de las abejas. Debemos remitir a ésta tanto más rápidamente cuanto que el ejemplo de las abejas fue citado reiteradamente por los antiguos, y ocupa una elevada posición en el desarrollo de la raza humana. En la espléndida descripción que Virgilio *(Georg.* IV) hace de la vida de las abejas, se pone especialmente de manifiesto la colectividad de los nacidos. En el verso 153 se dice: *solae communis gna-*

[55] Sobre esto, ver Jakobs, *Vermischten Schriften,* 2, 218-219; Wyttenbade a Platón, *Fedón,* p. 312.

tos, consortia tecta urbis habent, magnisque agitant sub legibus aevum: et patriam solae et certos novere penatis[56]. A las palabras *gentis adultos educunt foetus*, Servio observa: *Et bene gentis foetus, quia non singulae de singulis nascuntur, sed omnes ex omnibus.* Con estas noticias coincide la realidad de la Naturaleza. La vida de las abejas nos muestra a la ginecocracia en su forma más clara y más pura. Cada colmena tiene su reina. Ella es la madre de todo el clan. A su lado hay una mayoría de zánganos de sexo masculino. Estos no se dedican a otra tarea que no sea la fecundación. No trabajan, y por esto, cuando han cumplido el fin de su existencia, son eliminados por las obreras del sexo femenino. Así, todos los miembros de la colmena surgen de una madre, pero de un gran número de padres. Ningún amor, ningún lazo de fidelidad las ata a ellos. Los zánganos son expulsados de la colmena por sus propios hijos, o apuñalados en la llamada matanza de los zánganos. Han culminado su tarea con la fecundación de la madre y ahora son entregados a la muerte. La relación de las abejas es tan cariñosa para la reina como despegada y hostil para los innumerables padres.

La reina es la que mantiene unida la comunidad. No se tolera a ninguna abeja extraña, todos los hijos y nietos deben proceder de la misma madre. Cuando la reina muere, se pierden todos los vínculos del orden. Ya no se trabaja. Cada abeja busca alimento para sí misma, hasta que llega al fondo del panal. Los panales son saqueados y aniquiladas las infatigables obreras. Por esto las abejas defienden hasta el extremo a la reina madre, que se distingue de las demás por su mayor tamaño. Virigilio *(Georg.*, IV, 212-218), lo mismo que los restantes escritores antiguos, habla de un *Rex*, mientras que la observación más exacta de la Naturaleza ha demostrado la maternidad de la *Regina,* lo mismo que el sexo masculino de los zánganos. La reina es la madre del emjambre. No tiene otra tarea más que procrear. Pone un huevo tras otro en las celdillas especialmente destinadas para ello. Las abejas que surgen de aquí no serán madre, sino vírgenes dedicadas por ello sólo al trabajo y la producción (Virgilio, *Georg.*, IV, 199-202). Por esta cualidad, el enjambre de abejas es el ejemplo más completo de la primera unión humana, que descansaba sobre la ginecocracia de la maternidad, tal y como la hemos hallado en las condiciones de vida de los pueblos citados. En efecto, Aristóteles (en Ateneo, VIII, 353) coloca a las abejas por encima de los hombres de los tiempos primitivos, porque la gran ley natural alcanzaba en ellas una expresión más perfecta y sólida que entre los humanos, idea que se repite en Virgilio *(Georg.* IV, 154, con el comentario de Servio).

Por todo esto, las abejas aparecen, con razón, como represen-

---

[56] A esto, Servio añade: *Plato in libris, quos peri politéias scripsit, dicit amori republicae esse nihil praeponendum, omnes praetera et uxores et liberos, ita nos tamquam communes habere debere, ut caritas sit non libido confusa. Quod praeceptum nullum animal dicit praeter apes servare potuisse.* Lo mismo se repite en *Eneida*, I. 435.

tación de la potencia femenina de la Naturaleza. Se relacionan preferentemente con Deméter, Artemis y Perséfone, y son una representación de la materia terrenal por su maternidad, su actividad incesante, primorosa; por lo tanto, constituyen una imagen del alma terrenal de Deméter en su superior pureza. La conexión con la maternidad considerada como completamente física ha encontrado su expresión en una costumbre que indica Heráclides (en Ateneo, XIV, 647). En las Tesmoforias de Siracusa se llevan los llamados *mylloí.* Se preparan con sésamo y miel, con la forma de los órganos sexuales femeninos, costumbre con la que Menzel asocia muy acertadamente en su monografía, digna de ser leída, sobre las abejas[57], a la costumbre india de untar de miel los genitales de la novia. En Alemania, el árbol de la miel se llama *melissa,* la matricaria, que pasa por ser el mejor remedio para las enfermedades sexuales femeninas. Las abejas continúan su cualidad de madres como nodrizas. Con miel alimentan a Zeus recién nacido. El producto más puro de naturaleza orgánica, aquel en que aparecen tan estrechamente unidas la producción animal y la vegetal, es también el más puro alimento materno, del que se sirvió la antigua humanidad, y al que volvieron los sacerdotes, los pitagóricos, Melquisedec y Juan. La miel y la leche pertenecen a la maternidad, y el vino al principio dionisíaco masculino de la Naturaleza.

El papel mediador, de unión, de la mujer destaca de una manera especialmente instructiva en las noticias sobre los *trogloditas* africanos, en Estrabón (XVI, 775): «La vida de los trogloditas es nómada. Cada familia tiene su jefe. Las mujeres y los niños son comunes, exceptuando los de los tiranos. El que abuse de la mujer de uno de ellos, paga una oveja como castigo. Las mujeres se pintan de negro con gran esmero. En el cuello llevan conchas como amuleto. Luchan unos contra otros por los pastos. Primero se golpean con los puños, luego con piedras, y una vez que se han producido heridas, con fuego y espadas. Las mujeres separan a los luchadores, poniéndose entre ellos y suplicándoles»[58].

De igual manera las sabinas se interponen entre los contendientres y transforman el encuentro hostil en un amistoso acuerdo[59]. Así, las matronas entre los eleos, galos y germanos arreglan las disputas de los pueblos, e instauran la paz y la concordia en lugar de la hostilidad sangrienta. Los detalles serán tomados en consideración más tarde. La sacralidad e inviolabilidad de la mujer, que

[57] *Mythologische Forschungen,* 1, 193.

[58] Diodoro, III, 31-32: «Tienen en común a sus esposas e hijos. Sólo está excluida la del soberano. El que se acerque a ella será castigado con un número determinado de ovejas (...). Las más ancianas de las mujeres hacen que cesen las luchas. Se arrojan en medio de los combatientes, puesto que gozan de gran autoridad entre ellos. Pasa por ser una ley no lastimar a ninguna de ellas. Por eso se detienen en seguida los tiros de flecha ante su aparición.

[59] Livio, I, 13: *Ansae se inter tela volantia inferre, ex transverso impetu facto, dirimere infestas acies, dirimere iras;* Dionisio, II, pp. 110-112 (Sylb).

también se pone de manifiesto en otras noticias, como en Herodoto (IV, 70-111), y ha encontrado su expresión en la lucha del escita Enareo[60], aparece como fundamento de la ginecocracia. Confirma el carácter religioso que ésta posee, al igual que también lo expresa la veneración de una gran Madre (Herodoto, IV, 53-127) en el promontorio Hipoleon. En la mujer sería ofendida y agraviada la propia Tierra, el principio femenino-material que está en la cumbre de la Naturaleza. Ennegrecerse la cara nos lleva a la misma concepción fundamental. La mujer debe hacerse semejante a la materia terrestre. El negro es el color de la tierra fecunda, penetrada por el agua generadora, lo que ha estudiado especialmente Plutarco (*Isis et Os.*, 33). Negra, por lo tanto, es la Deméter Hippia de los figalios, que la llamaban *Melaine*[61]. Negro es también el oscuro seno materno, que, como veremos más tarde, corresponde a la noche. El matriarcado se une con la idea de la noche que produce el día a partir de sí misma, al igual que el patriarcado se relaciona con el reino de la luz, con el día engendrado por el sol con la Madre Noche. Sobre una concepción religiosa de este tipo debe estar basada la costumbre de los *libios masilios* de descansar de día y luchar sólo de noche, como los *Thrakía pareýresis*[62]. Para los *tapiros* asiáticos, Estrabón (XI, 520) relata una costumbre opuesta a la etíope[63]. Los tapiros tienen además la costumbre de ceder su esposa a otros hombres cuando ha tenido dos o más hijos (Estrabón, XI, 515). Volvemos a tener aquí la hegemonía femenina, la misma que obtiene su mejor representación de la aceptación de la pintura y el adorno de los cabellos femeninos.

Con la pintura negra de las mujeres trogloditas y de los melanlaenos (Herodoto, IV, 107), se une el vivir en cavernas subterráneas, por lo cual los trogloditas se asocian con los *hipogeos* pontoasíaticos[64], los *ctonios* de Hesíodo[65], los *cimerios* nórdicos e itálicos, cuyas oscuras galerías se mencionan junto a Cumas, en la que tampoco nunca penetra el sol (Estrabón, V, 244-245). También en las conchas se expresa la sexualidad puramente física de la maternidad, de cuya concepción recelaba Belerofonte. La doble concha del mejillón es, como veremos más adelante, la imagen afrodítica del *kteís* femenino, y por esto incluso entre los propios griegos está provisto de poder apotropaico. En las costumbres funerarias de los trogloditas, tal y como las describen Estrabón (XVI, 776), Diodoro

[60] Herodoto, I, 105; IV, 67-74; Hipócrates, *de aëre et locis*, p. 561 (Kühn).
[61] Pausanias, VIII, 42; compárese con Virgilio, *Georg*. IV, 126-291.
[62] Nicolás de Damasco, Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 462; también para los nómadas libios fue señalada la cronología según las noches. Nicolás de Damasco, *loc. cit.*, 3. 463.
[63] *Tapyríōn d' esti kaì tò toýs ándras melaneimoneín kai makrokomeín, tàs dè gynaîkas leychamoneîn. oikoŷsi dè metaxỳ Derbíkōn kaì Hyrkanō̂n. kaì ho andreótatos kritheìs gameî hèn boỳletai.* De los dérbices se señala: *sébontai dè gē̂n oi Dérbikes. thỳosi d'oydèn thēly oydè esthíoysi.*
[64] Escol. Apolonio, *Arg.*, I, 943; Estrabón, XI, 506; Apolodoro, III, 45.
[65] Suidas, s. v., y Harócrates, *hypò gē̂n oikoŷntes*.

(III, 32) y Sexto Empírico *(Pyrrhi Hyp.*,, III, 10-147 (Bekker)), se muestra la misma concepción básica. El cuello pegado a las rodillas confiere al cadáver la posición del niño en el seno materno, como volveremos a encontrar entre otros pueblos primitivos[66].

Sobre los pueblos libios, cuyo nombre fue atribuido a una *gynē aytóchtòn* (Herodoto, IV, 45), de los que tratan preferentemente las noticias hasta ahora expuestas, encontramos en Aristóteles una indicación digna de atención. Entre los argumentos con los que el estagirita combate la doctrina platónica de la comunidad de mujeres y niños, que favorece el amor y la fraternidad, ocupa un lugar muy significativo la observación de que aquella comunidad ni siquiera una vez alcanza su objetivo de destruir los vínculos individuales. «Entonces», dice en *Política* (XII, 1, 3), «tampoco se puede evitar que de vez en cuando algunos quieran conocer a sus hermanos, hijos, padres o madres; de las semejanzas que existen entre hijos y progenitores se extraen argumentos mutuos. Lo mismo observan los que han escrito acerca de países y pueblos. En algunos pueblos de la Libia superior, se tienen las mujeres en común; sin embargo, los niños se escogen por el parecido. Hay entre las hembras de otros animales, como por ejemplo el caballo y el buey, la tendencia natural a traer al mundo hijos iguales a sus progenitores, como la yegua llamada *Dikaia* en Farsalo». Herodoto (IV, 180) observa la adjudicación de los niños según el parecido en los ausios tritonios. «Cuando el niño ha crecido al lado de la madre, llegan los hombres, lo que tiene lugar cada tres meses, y es adjudicado al que se le parezca». En estas costumbres se manifiesta una decadencia del matriarcado desde el *ius naturale* al principio del matrimonio. El niño, además de la madre, debe también recibir un padre. La madre es siempre más segura, y está rodeada de la certeza física, *mater natura vera;* el padre, por el contrario, descansa sobre la mera suposición, y no sólo en el matrimonio, sino en la libre unión sexual. La paternidad es siempre ficción. En el matrimonio, esta ficción descansa sobre el propio matrimonio y su supuesta exclusividad. Para esto sirve la sentencia *pater est quem nuptiae demonstrant.* En la condición de soltero aparece otra probabilidad en lugar de la ficción real: la semejanza física del niño con el padre. Allí la ficción es de naturaleza puramente legal; aquí, puramente física. Para transferir la verdad física a la paternidad, a veces se supone la costumbre de que el padre se tienda en el lecho de la madre tras el parto e imite a la parturienta. Volveremos más tarde sobre las costumbres de la adopción. Ahora sólo quiero llamar la atención sobre las costumbres de los chipriotas en Plutarco *(Teseo,* 20) y de los ibéricos en Estrabón (III, 165). Esto está en la base de su declaración: *geōrgoŷsi aŷtai, tekoŷsai te diakonoŷsi toîs andrásin, ekeínoyzanth' heaytōn katà klínasai.* Aquella ficción se refiere al posi-

[66] Trozon, en *Anzeiger für scheweizerische Geschichte und Alterthumskunde,* 1856, 1.

tivo *ius civile*, y ésta al *ius naturale* al que pertenecen la comunidad de mujeres y el matriarcado. Volvemos a ver aquí a la paternidad como principio divisor. Lo que se reparte entre muchos padres lo une la madre al conjunto. Aristóteles deducía con razón de la unión de ambos principios su frase de que la comunidad de mujeres nunca pudo traer consigo lo que pretendía alcanzar. La suposición basada en la observación del parecido tampoco falta allí donde no ha encontrado reconocimiento público, como entre los ausios y otros pueblos. En lugar de la comunidad de los niños, la consecuencia de tal institución será la falta de hijos para los hombres. Nadie dirá «estos mil niños son míos», pero tampoco «éste o aquél es mío», o si lo dice será siempre dudando y añadiendo «mío o de otro». Por lo tanto, tendrá como hijos no a todos, sino quizás a ninguno. Esta observación de Aristóteles *(Política*, II, 1, 11) es correcta sólo desde el punto de vista del Derecho paterno. Frente el Derecho materno superior en naturalidad, la separación según el parecido aparece como un perjuicio al *ius naturale* y como un comienzo para sustraerse a su dominio.

El propio parecido es necesariamente de poca importancia en aquel nivel cultural, porque la fijación de la apariencia individual está excluida y siempre borrada por la unión sexual libre y generalizada. Una familia que se reproduzca en un continuo autoabrazo sólo puede tener un tipo físico, lo mismo que los animales, y entre los distintos miembros, incluso entre hombres y mujeres, sólo aparecen pequeñas diferencias. De acuerdo con esto, Hipócrates *(de aëre et locis*, p. 555 (Kühn)) observa que los escitas tienen sólo un arquetipo étnico, y no personal, y que *(op. cit.*, p. 564), los asiáticos son todos iguales, mientras que en Europa la diferencia de las condiciones físicas ocasiona una mayor cantidad de arquetipos étnicos. La idéntica vestimenta para ambos sexos que llevan incluso en la actualidad los pueblos asiáticos encierra una confirmación de la observación anterior (Herodoto, IV, 116).

La tiranía de un individuo está necesariamente unida con la comunidad de mujeres. Esto se nos manifiesta entre los árabes, los trogloditas, los etíopes y los iberos del mar Caspio (Estrabón, XI, 501). Cada pueblo tiene su tirano. Esta hegemonía descansa sobre el derecho de la procreación. Puesto que en la unión sexual no aparece ninguna separación, y por lo tanto también queda suprimida la paternidad individual, entonces todos tienen sólo un padre, el tirano, cuyos hijos e hijas son todos, al que pertenecen todos los bienes, sobre lo que Eforo (en Estrabón, X, 480) hace una observación digna de atención. Tirano aparece aquí en su auténtico significado físico, como *Papaios* (Herodoto, IV, 59). Se deriva de *Týros* o *Týlos*, denominación de la potencia generadora de la Naturaleza, como demostraremos más exactamente en un lugar posterior de esta obra. En el reconocimiento de la hegemonía de un hombre no hay ningún desvío del *ius naturale* que domina en aquella situación. El tirano recibe toda su legitimación de la mujer. La hegemonía se he-

reda por filiación uterina. Los etíopes no transmiten la realeza a sus hijos, sino a los de la hermana. Los sucesivos jefes del pueblo, lo mismo que los licios, no reciben su legitimación del lado del padre, sino del materno, y por esto enumeran a las antepasadas de sus madres o, lo que es lo mismo, a las hermanas de los antiguos reyes, cuando se trata de legitimar su autoridad. El no tiene a su esposa para engendrar sucesores que no llegan al trono —más bien se pierden en la masa del pueblo—, sino sólo porque un principio femenino de la Naturaleza debe ir al lado de uno masculino; debe llegar a poseer la concepción de la fuerza material en su totalidad, tal y como la representa la forma andrógina de ciertos libios, y realizar la idea del hacha doble, como la llevan las Amazonas y los tenedos utilizan como signo del *Imperium*, lo mismo que los heráclidas licios y los romanos a partir de la costumbre etrusca[67]. A través de esta relación, el tirano obtiene la conexión física con el pueblo, que el tirano de Cefalea adquiere con la cohabitación con cada novia. El matrimonio no tiene ningún significado para la transmisión del poder real, y por eso su infracción puede ser expiada con el pago de una oveja o menos.

La relación de la hegemonía de un tirano con la comunidad de mujeres nos aclara un rasgo digno de atención del relato presentado más arriba sobre la hija del rey árabe. La muchacha, cansada de la copulación continua, recurre a una argucia. Por el contrario, los burlados hermanos se dirigen al real señor para obtener su derecho. El abuso del Derecho del hombre, que ha encontrado su expresión en el hecho de llevar bastones, es la consecuencia necesaria del poder duplicado. Así se explica la oposición de la mujer, de la que procede la ginecocracia. Clearco (en Ateneo, XII, 11) añade la siguiente explicación a su consideración de la hegemonía femenina lidia: «Estar dominados por las mujeres es siempre resultado de la brutal insurrección del sexo femenino a causa de una antigua ofensa que recibió. Entre los lidios, Onfale fue la primera que ejerció tal venganza, y sometió a los hombres a la ginecocracia». El desarrollo aquí indicado es sin duda el históricamente correcto. El Derecho materno, en cuanto sólo retiene la descendencia materna unilateral de los niños, en verdad es *iuris naturalis*, por lo tanto, tampoco extraño a la situación de libre unión sexual, y tan antiguo como la raza humana; la ginecocracia unida con este Derecho materno, que pone en manos de la mujer la hegemonía en el Estado y en la familia, tiene, por el contrario, sólo un origen tardío y de naturaleza absolutamente positiva. A través de la reacción de las mujeres, nace en contra de la relación sexual desordenada, de la que se esforzaron por liberarse. La mujer opuso una firme resistencia a las condiciones animales de libre y generalizada unión sexual. Ella es la que lucha por liberarse de aquel envilecimiento, y finalmente logra vencer por la astucia o por la fuerza. Se arrebata al

[67] Heráclides, fr. 7, con las notas de Schneidewin, p. 66.

hombre su bastón y la mujer consigue la hegemonía. Esta derrota no se puede imaginar sin la unión matrimonial individual. La dominación del hombre y de los niños es imposible en las condiciones naturales de libre unión sexual, y la transmisión de los bienes y del nombre por línea materna sólo tiene significado en el matrimonio. Si las mujeres y los niños son comunes, necesariamente lo son también los bienes. Tampoco faltan nombres propios en tal situación, como señala Nicolás de Damasco (Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 464) para el libio Atarantes. El privilegio y un determinado orden hereditario suponen un abolición de las condiciones naturales. Pero esto sucede en una cierta gradación. Existen diversos niveles entre el matrimonio exclusivo y la comunidad sexual no conyugal. Entre masagetas y trogloditas vemos el matrimonio unido con el uso comunitario de las mujeres. Cada uno tiene una esposa, pero todo está permitido, incluso copular con las de los otros. Augilios, baleares y tracios están más arriba: conservan la castidad del matrimonio y limitan el hetairismo a la noche de bodas. El matrimonio, unido al uso común, es más puro que la total comunidad no conyugal, y menos que la unión matrimonial que desarrolla la exclusividad. Sin embargo, se ha visto reconocido en una época posterior entre los lacedemonios. Según Nicolás de Damasco, *(loc. cit.*, 3, 458), permiten que sus mujeres sean fecundadas por los mejores de los ciudadanos y extranjeros[68]. Sobre las costumbres romanas he reunido más datos en mi tratado sobre el *Senatusconsultus Velleianum*[69]. Acerca de Catón, se puede añadir el relato de Estrabón (XI, 514): «De los tapiros partos se dice que entre ellos la costumbre más renombrada es entregar a sus esposas a otros hombres así que han tenido con ellas dos o tres hijos, lo mismo que en nuestra época Catón cedió a su Marcia a Hortensio, que se la había pedido, conforme a la costumbre tradicional de los romanos *(katà palaiòn Rōmaíōn éthos)*». El relato de Estrabón sobre los tapiros, que viven entre los dérbices y los hircanios, es tanto más auténtico cuanto que había dedicado los *historikà hipomnémata*, cuyo sexto libro trata de los usos y costumbres de los pueblos partos, a la investigación de aquellos pueblos orientales.

La situación intermedia compuesta de matrimonio y comunidad de mujeres muestra la propiedad privada y una familia aislada, que faltan en el nivel más bajo de unión sexual no conyugal, donde necesariamente domina la comunidad de bienes, salvo en relación con la transmisión hereditaria de la realeza. Pero todavía no hay una ginecocracia unida al Derecho materno. Lo mismo que en el nivel

---

[68] Plutarco, *Alcibid.*, 23; *Pirro*, 27; Aristóteles, *Pol.* II, 6; compárese con Plutarco, *Licurgo*, 14-16.

[69] *Ausgewählte Lehren des römischen Civilrechtes*, 1848, p. 9, n. 22-24. Sobre el joven Catón, ver Apiano, *de bello civile*, II, 99; Tertuliano, *adv. gent.*, 39; Polibio en *Script. vet. nova coll.* Mai, 2, p. 384; sobre la proposición de Helvio Cinna de poligamia, ver Suetonio, *César*, 52; sobre la poligamia de los griegos, léase Jakobs, *Allgemeine Ansicht der Ehe*, en *Vermischten Schriften*, 4, 215-219.

más profundo, también aquí todavía domina el hombre; a la cabeza de cada pueblo había un tirano, que heredaba la soberanía según el Derecho materno. Entre los libios abilios, un hombre reinaba sobre los hombres, y una mujer sobre las mujeres[70]. Vemos allí el derecho materno todavía sin ginecocracia. En efecto, se presenta en unión con el más profundo envilecimiento de la mujer, que está obligada a ceder abúlicamente a los antojos del hombre, y a humillarse sin derechos ante el bastón que sólo lleva el hombre. Por eso es digno de mención que llevar bastón sea señalado explícitamente para árabes y masagetas como costumbre popular generalizada[71]. El hombre lleva el *skípōn,* y éste le da acceso a toda mujer de su pueblo. Es la expresión de la tiranía masculina puramente física. Este poder masculino se rompe ahora, la mujer encuentra en la exclusividad matrimonial aquella protección que la hija del rey árabe esperaba que resultase de su ardid. Ahora, el Derecho materno se amplía hacia la ginecocracia. La transmisión hereditaria de los bienes y el nombre por línea materna se une con la exclusión de los descendientes masculinos de todo derecho, y con la hegemonía de las mujeres tanto en la familia como en el Estado. Esta ginecocracia consumada no ha resultado ser solamente una propiedad de aquella primera situación no conyugal, sino más bien ha surgido en decidida lucha con la misma. En efecto, también es extraña a una situación intermedia de una vida mezcla de matrimonio y comunidad de mujeres, y con el vencimiento de la misma llega a su total reconocimiento. La ginecocracia supone por regla general el matrimonio consumado. Es una situación matrimonial, y por lo tanto es, como el matrimonio, una institución positiva, y como él, una limitación del *ius naturale* completamente bestial, es extraña a la relación de poder, lo mismo que aquel Derecho hereditario que descansa sobre el reconocimiento de la propiedad privada. En esta relación se representa la fundación de la ginecocracia como un progreso hacia la civilización de la raza humana. Aparece como una emancipación de los lazos de la vida animal brutalmente sensual. Al abuso del hombre, que descansa sobre la superioridad de la fuerza física, la mujer opone la autoridad de su maternidad elevada hasta la hegemonía, como da a conocer el mito de Belerofonte y su encuentro con las mujeres licias. Cuanto más salvaje es el poder del hombre, tanto más necesario es el poder moderador de la mujer, en aquel primer período. Cuanto más tiempo el hombre haya caído en la vida puramente material, tanto más tiempo debe dominar la mujer. La ginecocracia ocupa un lugar necesario en la educación del hombre. Lo mismo que el niño recibe su primera educación de la madre, así los pueblos la obtienen de la mujer. El hombre se la debe antes de que consiga la hegemonía. Sólo es dado a la mujer domar la fuerza salvaje más primitiva del hombre y conducirla por

---

[70] Nicolás de Damasco, III, 462; Esteban de Bizancio, s. v. *Abylloi.*
[71] Estrabón, XIV, 663; XVI, 783; Herodoto, IV, 172; I, 195 (sobre los asirios).

vías beneficiosas. Sólo Atenea posee el secreto para poner el bocado al salvaje Pegaso. Cuanto más poderosa sea la fuerza, tanto más reguladora debe ser ella. Hera educa la desmesurada fuerza masculina de su salvaje hijo Ares a través de la danza, como señala la leyenda bitinia en Luciano *(de saltat. Graec.*, 11). Este principio del movimiento armónico está en el matrimonio y en su ley severamente mantenida por la mujer. Por eso también Belerofonte puede someterse a las matronas sin titubeos. Justamente de esta manera él fue el primer civilizador de su país.

El poder formador y benéfico de la mujer se reduce en una nota de Estrabón curiosa y relacionada con nuestro tema, a una *deisidaimonía* que reside sobre todo en la mujer y que pasa al hombre a través de ella. La costumbre de los ctistios tracios de vivir sin mujeres, en oposición a la poligamia de los restantes pueblos[72], y la reputación de especial santidad y amor a la justicia basada en ello, le da a Estrabón (VII, 297) pie para la siguiente objeción: *oyk eikôs dé toỳs aytoỳs háma mèn áthilion nōmígein bíon tòn mè metà pollôn gynaikôn, háma dè spoydaîon kaì díkaion tòn tôn gynaikôn chêrai. Tò dè dè kaì thepsebeîs nimízein kaì kapnobátas toys erēmoys gynaikôn sphódra enentioŷtai taîs koinaîs hypolēpsesin. Hapántes gár tês deisidaimonías archēgoỳs oíontai tàs gynaîkas. aŷtai gàr kaì toỳs andras prokaloŷntai pròs tàs epì plèon therapeías tôn theôn kaì heortàs kai potniasmoýs. spánion d'eítis anèr kath'aytòn zôn eyrísketai toioŷtos. k. t. l.*

Es cierto que reconoce en la mujer una relación mas cercana a la divinidad, y le añade una mayor comprensión de sus deseos. Ella lleva en sí misma la ley que está penetrada por la materia. De forma inconsciente, pero completamente segura, según la conciencia, la justicia habla por su boca; es conocida a través de sí misma, por naturaleza Autonoe, por naturaleza *Dikaia,* por naturaleza Fauna o Fatua, la profetisa que anuncia el *Fatum,* la Sibila, Marta (Plutarco, *Mario), Phaennis,* Temis (Pausanias, X, 2). Por eso las mujeres pasan por ser invulnerables, detentadoras de la judicatura, fuentes de la profecía. Por eso las líneas de combatientes se separan a su ruego, por eso arreglan los conflictos populares como árbitros sacerdotales: un fundamento religioso sobre el que la ginecocracia descansa firme e inquebrantablemente[73].

El principio femenino de la Naturaleza aparece como fuente de Derecho también en *Dikaia,* aquella yegua tesalia, con lo que se debe comparar el relato de Plutarco sobre aquella yegua que Peló-

---

[72] Heráclides, *fr.* 28, p. 97 (Schneidewin); Herodoto, V, 5; Eurípides, *Andrómaca,* 215; sobre los peones, ver Herodoto, V, 16.

[73] De los sármatas, que Hipócrates, *loc. cit.*, p. 555 y Estrabón, VII, 296, cuentan entre los escitas, y cuyo origen por parte materna se relaciona con las Amazonas (Herodoto, IV, 110-114; compárese con Esteban de Bizancio, s. v. *Amázones,* y Priscian., *Per.*, 645-648), Nicolás de Damasco (Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 460) refiere: *taîs dè gynaixì pánta peíthontai hōs despoínais;* Marciano Capella, VI, 698: *Pandeam gentem foeminae tenet, cui prior regina Herculis filia.*

pidas sacrificó en la tumba de las doncellas leuctrias, como luego Eliano *(de nat. anim.*, IV, 7) relató el mito escita de un caballo que no pudo ser obligado por la fuerza a copular con su madre. De la mujer sale la primera civilización para los pueblos, de igual manera que principalmente las mujeres participan en la ruina, idea que el conde Leopardi representa vivamente a su hermana Paolina en un espléndido cántico nupcial *(Obras,* vol. 1, 4, ed. Florencia, 1845). La doma del hombre brutalmente sensual es obra de la mujer. Allí fuerza e ímpetu, aquí el principio de la paz, la tranquilidad, la devoción, el Derecho. Atenea posee el secreto para domar al salvaje Pegaso. De ella lo aprende Belerofonte, lo mismo que Prometeo, al que aquél se compara, conoció de su madre Temis el secreto de su propio destino que tampoco sabía Zeus. *Scythius* se llama también en Servio *(Ad Verg, Georg.*, I, 12) el primer caballo que, obedeciendo la orden de Poseidón, surgió de la tierra —como Pegaso lo hizo del tronco ensangrentado de la Gorgona—, el animal de la primera creación, de fuerza todavía sin domar, más salvaje que el que en Atenas Hipomanes encerró en una cámara subterránea junto a su hija, la adúltera Leimone[74], exactamente con el mismo significado que tiene el hecho de que los cumeos llevasen a la mujer adúltera montada en un asno, el más lascivo de todos los animales, por la ciudad (Plutarco, *Quaes, graec.*, 2 *(Onobatis))*. El caballo es la imagen de la fuerza de las aguas que reina en el pantano y fecunda la Tierra, y Leimone-de *leimōn,* pradera pantanosa—, es por lo tanto símbolo de la vida adúltera. Entonces pantano y adulterio van de la mano, y la élide Leimone se llama también Helone en Estrabón. Se puede comparar provechosamente el mito escita en Herodoto (IV, 9). En Heliodoro *(Etiópicas,* III, 14), Homero lleva como signo de la falta de su madre ambos muslos cubiertos de un largo vello, lo mismo que la generación salvaje, irregular, del pantano se manifiesta mediante el rápido desarrollo de largas cañas, o de los llamados «cabello de Isis» *(sari)*. La doma de este caballo salvaje es una hazaña de la mujer. Ella convierte al indómito *Scythius* en Arión, que lleva dócilmente el freno (Servio, *Ad Verg. Georg.*, I, 12), o Aetón, que lleva al cielo al carro de Aurora, y así organiza la danza de los cuerpos celestes[75]. Aborrece ahora la copulación salvaje que antes buscaba (Eliano, *de nat. anim.*, IV, 7). El propio Belerofonte se convierte en Hiponoo (Tzetzes a Licofrón, 7), lo mismo que su esposa, la hija de Yóbates, se llama Autonoe, es decir, una forma según su disposición natural.

Liburnios y escitas se unen a los ejemplos anteriores de vida no conyugal. Nicolás de Damasco (Müller, *Fr. hist. gr.* 3, 458) relata

---

[74] Heráclides, fr. 1, p. 35 (Schneidewin); Esquines en Timarco, p. 26; Diodoro, *Excerpta,* p.550 (Wessel); Nicolás de Damasco, en Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 386; Dión Crisóstomo, XXXII, 78; Diógenes Laercio, III, 1; Ovidio, *Ibis,* 330.

[75] Servio, *Ad Verg. Aen.*, XI, 90; Higinio, *Fáb.*, 183; Spanheim a Calímaco, *Himn. a Ceres.*, 67; Luciano, *de saltat. graec.*, 7; Estrabón, X, 467-468.

sobre los liburnios: «Los liburnios tienen a sus mujeres en común, y crían en común a todos los niños hasta los cinco años de edad. A los seis los reúnen, escogen los que se parecen a los hombres y según esto asignan cada uno a su padre. El que recibe un muchacho de la madre lo considera como hijo suyo». A los agatirsos se refiere Herodoto (IV, 104): «Ellos cohabitan en común con las mujeres, con lo cual todos son parientes de sangre, y a través de su relación doméstica no practican ni la envidia ni la hostilidad hacia los demás». De los galactófagos trata Nicolás de Damasco *(loc. cit.*, 3, 460). «Ellos se distinguen por su justicia, y tienen las mujeres y los bienes en común. Por eso llaman padres a todos los ancianos, hijos a los jóvenes y hermanos a los coetáneos». Estrabón (VII, 300) les atribuye posesiones comunes, de lo que solamente están excluídos la espada y el vaso, como entre los sardolibios (Nicolás de Damasco, *loc. cit.*, 3, 463). Mujeres y niños pertenecen a todos: *tàs gynaîkas Platōnikôs échontes koinàs kaì tékna.* En esta comunidad de bienes, mujeres y niños, también Estrabón busca el fundamento del amor a la justicia —que pasa por ser tan general como la distinción de escitas y getas—, y por amor a la cual Esquilo los llama *eýnomoi.* En oposición a la degeneración helénica aparece la ingenuidad de la vida escita como realización de todo lo que las teorías filosóficas, y el propio Platón *(Político,* V, 457-461), buscaban alcanzar en vano. Con ansia y maldiciendo la cultura tan alabada, los mejores de los antiguos veían en la ignorancia de aquellos nómadas la costumbre más perfecta de todas[76]. Tácito buscaba en el cuadro de las costumbres germánicas consuelo para la visión que le ofrecía el mundo romano. Pero es igualmente imprudente al final del desarrollo humano, volver ansiosamente la vista hacia sus comienzos, como parece irreflexivo condenar la situación más primitiva desde el punto de vista de la cultura posterior, o desmentirla a la luz de la más alta dignidad humana como imposible o sin precedentes. De la civilización adelantada vale todo lo que Platón dijo del oro, que es el más bello y brillante de todos los metales, pero que de él cuelga más suciedad que del más insignificante de ellos. Sin embargo, no debemos condenarla, y todavía menos relegarla a una situación precultural. Pasa con la más alta cultura humana lo mismo que con el alma. «La vemos», se lee en Platón *(Rep.*, X, 611), «sólo en una situación semejante a la del dios del mar Glauco, del que no es fácil reconocer su primitiva naturaleza, porque tanto sus viejos miembros están en parte destruidos, triturados y deteriorados por las olas, como le han crecido de nuevo conchas, algas y rocas, y parecería más bien un monstruo que lo que era an-

[76] Estrabón, VII, 301: *hà dokeî mèn eis hēmerótēta synteínein, disphtheírei dè tà êthê kaì poikilían antì tês haplótētos tês ärti lechteísēs eiságei;* Justino, II, 2: *Prorsus ut admirabile videatur, hoc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientium doctrina, praeceptisque philosophorum consequi nequerunt; cultosque mores inculta barbariae collatione suparari. Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio quam in his cognitio virtutis.*

tes». La fortaleza y la debilidad de las condiciones humanas yacen siempre en el mismo punto. Cuando Platón buscaba extirpar en su república el egoísmo y la ruina del Estado que surgía de aquél mediante la renovacíon de la completa colectividad de bienes y mujers, que siempre están necesariamente unidos, y así restablecer aquella superior *eynomía* y *dikaiosýnē* que Estrabón tanto alababa en los escitas que vivían platónicamente, entonces Aristóteles le objetaba con razón en el párrafo expresamente dedicado a esto de su *Política* (II, 1) no sólo que lo que el Estado calificaba como bien superior, es decir, la unidad más elevada, anulaba al propio Estado, al hacerlo una familia, y a la propia familia un individuo, sino también que lo que pertenecía al mayor número posible de gente siempre era empleado con muy poco cuidado. El progreso de la civilización humana no está en la reducción de la multiplicidad a la unidad, sino al contrario, en el paso de la unidad original a la multiplicidad. Pero la transición hacia el matrimonio trae una profunda articulación a aquella masa caótico-uniforme de hombres y bienes. Transforma la unidad en multiplicidad. Con esto se introduce en el mundo el mayor principio del orden. Por esto Cécrope, el primero que colocó un padre al lado de la madre y dio al hijo una doble filiación, una doble naturaleza andrógina, como ilustran simbólicamente los etíopes en la leyenda de los hombres con pecho masculino y femenino, pasa por ser el primer fundador de la vida auténticamente humana[77]. También fue el primero en adorar un Hermes fálico. ¡Qué lejos de él está aquel rey persa Cabades, que buscaba realizar en su pueblo las ideas platónicas del reformador Mazdek, y ordenó la relación colectiva con las mujeres para hacer realidad la fraternidad general y hacer justa la sentencia *Panth'hypò niían Mýkonon* (Estrabón, X, 487)! Con razón lo mataron los persas, como relata Procopio en *Curiosidades persas* (I), con el apéndice de Foucher *(Zendavesta,* t. 1, p. 212).

Con el progreso de la unidad a la multiplicidad, de las condiciones caóticas a la clasificación, coincide el de la existencia puramente material a la espiritual superior. Con aquélla comienza la raza humana, y ésta es su meta, hacia la que se progresa ininterrumpidamente, pero con altibajos. «No es lo espiritual lo primero, sino lo psíquico, y después lo espiritual» (S. Pablo, *Corintios,* XV, 46). En este desarrollo progresivo, el matrimonio ocupa, junto con la ginecocracia, el nivel central. Delante de él está el puro *ius naturale* de la unión sexual indiferenciada, tal y como la hemos encontrado en una serie de pueblos con gran variedad de modificaciones y matices. De nuevo cede al puro *ius civile*, es decir, el matrimonio con

[77] Ateneo, XIII, 2: *en dè Athēnais prôtos Kérkops mían hení ézeyxen, anédēs tò próteron oysôn tôn synódōn, kaì koinogamíōn óntōn, diò kaì éxodé tisi diphyēs romisthēsai, oyk eidotōn tôn próteron dià tò perì pariomiōn;* Justino, II, 6: *Ante Deucalionis tempus regen habuere Cercopen: quem, ut omnis antiquitas fabulosa est, biformen tradidere, quia primus foeminae matrimonio iunxit.*

Derecho paterno y patriarcado. Ambos se unen en el nivel central de la ginecocracia matrimonial. Así como, por un lado, lo material ya no reina exclusivamente, por otro lo espiritual todavía no está penetrado de una completa pureza. Del material *ius naturale*, el predominio del nacimiento maternal, material, con todas sus consecuencias, ha conservado la transmisión hereditaria de los bienes por línea materna y el Derecho hereditario exclusivo de las hijas; pero el principio del matrimonio y el de un poder familiar conectado con él pertenecen al *ius civile* espiritual. Sobre este nivel medio se eleva finalmente el superior del Derecho paterno puramente espiritual, que subordina la mujer al hombre y traslada al padre todo aquel significado que poseía la madre. Este Derecho superior encontró entre los romanos su formación más perfecta. Ningún otro pueblo ha desarrollado tan completamente la idea de la *potestas* sobre la mujer y los hijos, y tampoco ningún otro, por lo tanto, ha seguido tan claramente desde el primer momento la correspondiente al *imperium* estatal-uniforme[78].

Esta coincidencia es tanto más digna de atención cuanto que aparece al lado de la antigua tradición popular del parentesco de los pueblos galo y romano (por ejemplo, Estrabón, IV, 192). Desde esta altura, Cicerón *(de invent.*, I, 2) explica la primera situación, que Platón considera acabamiento ideal de las relaciones humanas, como la negación no sólo del principio estatal, sino sobre todo del espiritual, como expresión pura del lado material de la naturaleza humana[79].

Trasladados al Cosmos —utilizo la palabra en el sentido en que lo hacen los pitagóricos[80]—, los tres niveles citados del desarrollo humano se representan como Tierra, luna y sol. El Derecho de la Naturaleza puramente extraconyugal es el principio telúrico; el puro Derecho paterno, el principio solar. Entre ambos está la luna, la frontera entre la región telúrica y la solar, el cuerpo más puro del pasajero mundo material y el más impuro del inmaterial inmutable. Concepciones éstas que entre los antiguos especialmente Plutarco ha manejado en sus escritos sobre Isis y Osiris y sobre la cara

---

[78] Gayo, 1, 55: *Item in potsetate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptus procreavimus. quod ius proprium civum romanorum est: fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem qualem nos habemus, idque divus Hadrianus edicto quod proposerit de his, qui sibi liberisque suis civitatem romanam petebant, significavit. nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestatem parentum liberos esse.* L. 3.D.1,6; L.10.C.8,47; Dionisio, II, 26; Plutarco, *Nurma*, 17; Plinio, *legat. ad Gaium*, p. 996; Cicerón, *Top.*, IV, 20; Isidoro, *Or.*, IX, 5.17.18.; a los gálatas se refiere S. Pablo, *Gálatas*, 4; César, *de bello gallico*, VI, 19: *viri in uxores sicuti in liberos vitae necisque habent potestatem.*

[79] *Nam fuit quoddam tempus, quum in agris homines passim bestiarum more vagabuntur, et sibi victu fero vitam propagabant; nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant: nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur; nemo legitimas viderat nuptias, non certos quisquam aspexerat liberos: non jus aequabile quid utilitatis haberet, acceperat.*

[80] Bentley, *Opuscula philologia*, p. 347-445; Plutarco, *de plac. phil.*, II, 1.

que aparece en la luna (Platón, *Banquete*, 190). La luna, esta *hetéra gē oyranía*, es andrógina, *Luna* y *Lunus* a la vez, femenina frente al sol, y masculina frente a la tierra, pero esto siempre en un segurdo lugar: primero es mujer, y luego también hombre. La fecundación recibida del sol la comunica después a la tierra. Ella contiene la totalidad del Universo, es la intérprete de los inmortales y de los mortales (Plutarco, *de Delph. orac.*, 12). A través de tal naturaleza doble, ella declara conformes al matrimonio con la ginecocracia: *matrimonio*, porque en él se unen hombre y mujer: *ginecocracia*, porque es primero mujer y luego hombre, y de este modo alza al principio femenino hasta la hegemonía sobre el hombre. Con motivo de la ejecución de Papiniano, Esparciano relata en Antonino Caracalla, 7: *Et quoniam dei Luni fecimus mentionem, sciendum doctissimus quibusque id memoria traditum, atque ita nunc quoque a Carrenis praecipue haberis, ut qui Lunam foemineo nomine ac sexu putaverit nuncupandam, is addictus mulieribus semper inservita: at vero qui marem deam esse crediderit, is dominatur uxori, neque ullas muliebres partiatur insidias.*

Esta concepción está en la base de todo el sistema religioso del mundo antiguo, para lo que se presentarán más tarde las pruebas, lo mismo que deja ecos en el cristianismo (S. Pablo, *Corintios*, XV, 40-41). La luna domina la noche, lo mismo que el sol el día. El Derecho materno puede asimismo estar acompañado con igual verosimilitud de la luna y la noche como el Derecho paterno lo está del sol y del día. En otras palabras: en la ginecocracia, la noche domina al día, al que ella da origen de sí misma, como la madre al hijo; en el patriarcado, es el día el que domina a la noche, que se une a aquél como negación de la afirmación. Expresión de este sistema es la cronología que toma como punto de partida o la medianoche[81] o el día. Aquélla representa el año lunar, y ésta el solar; el mes está consagrado a Juno y repartido[82] sobre los tres pilares; los quince hermanos de la hija del rey árabe (Estrabón, XVI, 783), representan a la luna llena, el *Idus*, en el que las mujeres daban a luz más fácilmente[83]. El año se atribuía a Zeus. El mito licio se mueve dentro de estas ideas. Belerofonte pertenece a un mundo sublunar, eternamente *cambiante*, no al solar, *existente* (Platón, *Rep.*, VII, 521). Del mismo modo, el caballo domado con ayuda de Atenea regresa al cielo como servicial animal de Aurora. Sobre la tierra, como en las alturas, obedece a la mujer; allí, a la Atenea materna, adorada en el *Metroon* de Atenas, y por eso representada por los antiguos sentada en la mayoría de las ocasiones (Estrabón, XIII, 601); aquí a la *Mater Matuta*, la Eos de los griegos[84], que raptó al negro Memnón y a Titono-Céfalo lo mismo que las Harpías en forma de

[81] Plutarco, *Quaest. rom.*, 81; Gelio, *Noches áticas*, III, 2.
[82] Plutarco, *Quaest rom.*, 77, 21; Herodoto, V, 16.
[83] Plutarco, *Quaest rom.*, 77; Horapolo, I, 4.
[84] Lucrecio, V, 656; Ovidio, *Fasti*, VI, 475; Livio, VI, 19.

huevo raptaron a las hijas de Pandareo. Pegaso no está penetrado por el sol. Como Aetón, se vincula a las mujeres lunares Faetusa y Lampetusa (Servio, *Ad Verg. Aen.*, X, 189). Pertenece todavía a la Madre Noche, pero unido a la proximidad del día, es el primer mensajero del sol, e indica su próxima magnificencia, lo mismo que Belerofonte señala al principio solar como futuro culminador del poder lunar y a Heracles como el futuro liberador de Prometeo. La relación de ambos sexos es una lucha del sol y la luna por la supremacía en la relación con la tierra. Volveremos a encontrar a todos los grandes vencedores de la ginecocracia cuando hablemos del cielo potencia solar. Los sucesos terrestres se unen con los cósmicos. Son su expresión telúrica. Hay una concepción fundamental del mundo antiguo que lo domina todo: lo terrenal y lo celeste obedecen a las mismas leyes, y una gran armonía debe penetrar lo perecedero y lo inmutable. El desarrollo terrestre lucha hasta que realiza en su totalidad el modelo cósmico de los cuerpos celestes. Ésta meta última sólo se alcanza con el dominio del hombre sobre la mujer, del sol sobre la luna. A partir de esto alcanza su significado más profundo y su comprensión el mito indo-egipcio del huevo de mirra del ave Fénix[85].

En las interpretaciones dadas hasta el momento, sobre las que se puede ver Kreuzer *(Symb.*, 2, 163-170) y Martini *(Lactanti carmen de Phoenice)* se retiene la relación —ya puesta de manifiesto por los antiguos—, entre el sol y el gran año sotíaco o del Fénix, después de cuyo fin surgía un nuevo período del mundo, un *novus saeclorum ordo* (Virgilio, *Egl.* IV), y se aplica a las partes aisladas de la leyenda y los muchos atributos de aquel pájaro maravilloso. Sin embargo, un punto no ha sido tomado en cuenta: la relación del sol con el patriarcado. En este mito solar no se supone ninguna madre, sino solamente un padre. El sol sigue al padre, renovándose siempre desde él mismo. En el templo de Heliópolis, sobre el altar del dios solar superior, el pájaro maravilloso deposita su carga. Fabrica un huevo de mirra, lo ahueca y encierra en él a su padre. Luego vuelve a cerrar la abertura, y el huevo no es ahora más pesado que antes. En este huevo está representado el principio materno de la Naturaleza, del que todo nace, y al que también todo regresa. Pero el huevo ya no aparece aquí como causa última de las cosas. Es fecundado por un poder superior, el del sol. La *vis genitalis*, de la que nace el feto, le es insuflada por el sol. Así se expresaba Tácito. No es más pesado a causa de esta influencia; entonces el poder generador del sol es incorpóreo y por lo tanto inmaterial. De este modo este nivel superior de la potencia masculina de la Naturaleza se diferencia del más profundo, del que el agua material

[85] Herodoto, II, 73 es la fuente principal, pero ver también Tácito, *Ann.*, VI, 28; Plinio, *Hist. nat.*, X, 2; Solino, 33; habría que añadir Salmacio, I, 87; Filóstrato, *vita Apolon.* III, 49; Mela, III, 8, 10; Horapolo, I, 34, p. 57 (Pow); Tzetzes, *Chiliades*, V, 6; escolios a Arístides, t. 2, p. 107 (Jebb).

forma el soporte físico. Es cierto que tampoco el principio del agua es extraño al Fénix. puesto que Epifanio en *physiológos* (Mustoxides y Schinas. *Anecdota graec.*. Venecia. 1817. p. 13) lo hace residir en el Levante en una cala del río Océano, y en Filóstrato aparece como un cisne que vive en las aguas pantanosas. que se canta su propia canción funeraria y de despedida. Pero se levanta del agua y acompaña al sol; púrpura y dorado es su plumaje; en sus alas está escrito *photoeidés;* bajo su naturaleza luminosa se eclipsa completamente su procedencia acuática. Lo material es completamente vencido por lo inmaterial. Mediante el fuego se eliminan todas las escorias de la mortalidad. El sol surge de las cenizas. El sol otorga al incienso y la mirra su poder, que el fuego ardiente convierte en lo más hermoso. En esta naturaleza, el pájaro solar es una imagen completamente análoga al Zeus heliopolitano, como el grifo que guarda áureos tesoros lo es de la potencia solar apolínea. Justamente por esto puede ser asociado a la estancia dle Fénix en Egipto el fin del antiguo «gran año» y el comienzo de uno nuevo. Por su naturaleza puramente metafísica, el pájaro solar se convirtió en la idea del tiempo abstracto. lo mismo que el igualmente metafísico Apolo. en su desarrollo más elevado, aparece relacionado con el comienzo del gran año mundial[86]. Vemos así en el Fénix la idea de la gran potencia luminosa desarrollada hasta su más pura incorporeidad, e identificada con la paternidad. La maternidad ha sido vencida. El joven Fénix nace solo del fuego, sin madre, lo mismo que Atenea de la cabeza de Zeus. un *pyrrigenês* de claridad superior a Dioniso. El huevo materno ya no es el principio de la vida, sobre él gobierna el poder solar fecundante, cuya naturaleza ha adoptado. Por esto se diferencia del huevo de las Harpías licias, de aquel que fue colgado en el santuario laconio de las Leucípides en cintas sujetas al *tholus* del templo y atribuido a Leda-Letona; se diferencia también de aquel que se llevaba en la *pompa* de Ceres, y también del huevo de plata del que surgieron los Moliónides élides, y finalmente de aquellos que en suma fueron atribuidos a todas las madres lunares, datos que se presentarán más tarde. En todos estos ejemplos, el huevo ha conservado su naturaleza material originaria, mediante la cual también aparece como huevo lunar. En todos significa el principio femenino primitivo de la vida material, sobre el que no se puede pasar. El huevo del Fénix, por el contrario, se ha despojado de esta naturaleza y adoptado la superior del principio luminoso masculino, de modo que ahora aparece como cuna del propio tiempo, como tumba del antiguo y origen del nuevo. En ningún otro mito la victoria del principio solar paterno sobre el principio lunar materno se ha llevado a cabo con tanta pureza como en la enseñanza sacerdotal indio-egipcia del gran «año del Fénix». Coincidiendo con esto, la sustitución de los cálculos lunares por el año solar fue atribuida a los colegios sacerdotales de Heliópolis y

[86] Ver Virgilio. *Egl.* IV. con el comentario de Servio al verso 4.

Diospolis (Estrabón, XVII, 816; Herodoto, II, 3). Un progreso que coincide con el del Derecho materno al paterno. Y esto aparece tanto más lleno de significado cuanto que además también la idea puramente física de la creación natural encuentra expresión en el culto del dios diospolitano. Le es ofrecida la doncella primogénita más hermosa; se dedica al culto hetárico, lo mismo que lo ejerce Larentia al servicio de Heracles[87], y las mujeres egipcias consagradas a él. Entonces tenemos que la concepción religiosa física se ha conservado al lado de la metafísica. Aquélla representa el punto de vista del pueblo, y ésta debe su origen a la más elevada enseñanza sacerdotal. Allí, en el dominio de la vida material, la mujer ha conservado su influjo y su destino natural: aquí está completamente apartada. Como veremos más tarde, no se ha permitido a ninguna mujer participar en ningún sacerdocio, lo mismo que se ha señalado de los brahmanes indios que ellos silenciaban a las mujeres sus más elevadas enseñanzas sacerdotales (Estrabón, XV, 712-714). El reino de las ideas pertenece al hombre, lo mismo que el de la vida material a la mujer.

En la lucha por la supremacía que existe entre ambos sexos y que finaliza con la victoria del hombre, aquel gran punto de inflexión se une a la exageración del sistema primitivo. Lo mismo que el abuso del hombre hacia la mujer trajo consigo la ginecocracia conyugal, así la degeneración amazónica de la mujer y el aumento antinatural de su poder provocan de nuevo una sublevación del sexo masculino que acaba o bien, como en Licia, con el restablecimiento del matrimonio conforme a la Naturaleza, o bien con la caída de la ginecocracia y la implantación del Derecho del hombre, como sucede con Heracles, Dioniso, Apolo. Es cierto entonces que el abuso y la degeneración en todas las cosas contribuyen a su evolución. En todos los mitos relacionados con nuestro tema está contenido el recuerdo de sucesos reales que han ocurrido al género humano. No tenemos ante nosotros ficciones, sino destinos experimentados. Las Amazonas y Belerofonte descansan sobre una base real, y no poética. Son experiencias de la raza mortal, expresión real de destinos vividos. La historia ha reclamado la mayor grandeza que la fuerza creadora fue capaz de imaginar.

La ginecocracia licia no es tampoco una situación preconyugal, sino matrimonial. Pero todavía es especialmente instructiva en otro aspecto. No está a punto de deducir de la conocida hegemonía de la mujer la cobardía, el afeminamiento, el envilecimiento del sexo masculino. Pero dejarse dominar por las mujeres es signo de una fuerza masculina completamente vencida, como señalaba Clearco en Ateneo (XII, 11). Qué inexacta es esta conclusión nos lo muestra mejor el pueblo licio. Su valentía es especialmente alabada, y la muerte heroica de los hombres de Janto supone uno de los ejem-

---

[87] Estrabón, XVII, 816; Plutarco, *Quaest. rom.*, 32, Sexto Empírico, *Pyrrhi Hyp.* p. 168 (Bekker).

plos más hermosos de abnegado valor guerrero que nos ha dejado la Antigüedad[88]. Y también Belerofonte, a cuyo nombre se asocia el matriarcado, aparece como un héroe irreprochable, a cuya belleza se rindieron las Amazonas, al mismo tiempo casto y valiente, ejecutor de hazañas heráclidas, en cuyo pueblo rige también la consigna que Posidonio le gritaba a Pompeyo cuando se encontraba en Rodas (Estrabón, XI, 492): «Ser siempre el primero e ir siempre delante de los otros» *(Ilíada,* VI, 208). Lo que hemos encontrado unido entre los licios, ginecocracia y valor guerrero de los hombres, aparece también en otras partes, sobre todo entre los carios, tan estrechamente unidos con Creta y Licia (Plutarco, *de mul. virt. Melienses;* Estrabón, XII, 573). En efecto, Aristóteles da a esta misma relación el significado de una experiencia completamente histórica. Con motivo de la hegemonía femenina en Laconia, que le parece una enorme falta de la legislación de Licurgo, en la *Política* (II, 6) incluye la observación general de que «la mayoría de los pueblos guerreros y agresivos están bajo la hegemonía femenina». En efecto, también los celtas, —cuyas mujeres disfrutan de la fama de una particular belleza (Ateneo, XIII, 79)—, para los que él hace una excepción, pertenecen originalmente a la *gynaiokokratoýmenoi,* cuya verosimilitud se probará más tarde. Muy lejos de excluir el valor guerrero, la ginecocracia es, al contrario, un poderoso refuerzo del mismo. En todas las épocas, el carácter caballeresco va de la mano del culto a la mujer. Ser intrépido contra el enemigo y servir a la mujer es una distinción siempre unida a los pueblos más vigorosos.

Entonces la ginecocracia licia aparece en un ambiente de costumbres y circunstancias, que están unidos, que la hace presentarse como fuente de las más altas virtudes. Austeridad, castidad en el matrimonio, valentía y sentido caballeresco del hombre, matronazgo regente de las mujeres (Ateneo, XIII, 90), cuya consagración religiosa el mortal no se atreve a tocar: todos son elementos del poder mediante el cual un pueblo protege su futuro. De ahí se puede explicar, si tales hechos históricos pudiesen ser explicados, que dos pueblos que disfrutaban de una especial fama en la Antigüedad por su *eynomía* y *sōphrosýnē,* los locrios y los licios, asimismo también sean los que mantengan entre ellos la ginecocracia durante tanto tiempo[89].

Un elemento fuertemente conservador es no negar a la mujer en la posición de poder. Mientras que el Derecho materno entre otros pueblos debió ceder muy pronto ante el patriarcado, Herodoto estaba no poco asombrado de verlo aparecer en Licia. Había perdido su significado político. En Estrabón (XIV, 665) al menos la liga de ciudades licias está bajo un *Lykiárchēs* masculino. El *mētróthen, chrēmatízein* parece haber sido adoptado por muchos de los he-

[88] Herodoto, I, 176; Apiano, *de bello civile,* IV, 80.

[89] Estrabón, XIV, 664: *ho paráploys ápas ho Lykiakós (...) hypò anthrōpōn synoikoýmenos sōphonōn.*

lenos que se instalaron en Licia, como se puede observar en el apéndice de las obras de viajes de Charles Fellows[90].

La relación de la ginecocracia con el espíritu de iniciativa guerrera de los hombres se justifica incluso desde otros aspectos. En aquellos tiempos primitivos en los que los hombres se dedicaban a una vida tan exclusivamente guerrera y que los llevaba lejos, sólo la mujer podía gobernar sobre los hijos y los bienes, y la mayoría quedaban confiados a su exclusivo cuidado. La imagen más clara de tales circunstancias la dan las noticias antiguas sobre las expediciones de conquista de los pueblos escitas[91]. Durante veintiocho años los escitas estuvieron alejados de su hogar. Extendieron sus razzias hasta Egipto. A partir de ellos se puso nombre a Escitópolis en Palestina, que Josefo menciona con frecuencia (Solino, 36). Ellos justificaron entonces la observación de Estrabón de que eran de las más amplias expediciones de pueblos del mundo antiguo (Estrabón, I, 48). Psamético compró su regreso con regalos. Lo mismo que los cimerios, no pudieron tomar ciudades fortificadas (Herodoto, I, 6). Sólo lo hacen por el botín (Herodoto, IV, 104). Empresas de este tipo están relacionadas con las costumbres de los pueblos pastores nómadas (Herodoto, IV, 19.22.46). O bien hay disputas internas o bien es el avance de pueblos vecinos lo que ocasiona la partida. Pero las mujeres se quedan en casa, cuidan de los hijos y guardan el ganado. La creencia en su invulnerabilidad (Herodoto, IV, 70 y 111) mantiene alejados a los enemigos. Los esclavos son privados de la vista[92]. Tales condiciones corresponden perfectamente a una ginecocracia. Caza, expediciones de saqueo y guerra llenan la vida de los hombres, y los mantienen alejados de las mujeres y los hijos. A la mujer quedan confiados la familia, los carros, los ganados y una multitud de esclavos (Herodoto, IV, 114). En esta misión de la mujer yace la necesidad de su hegemonía. De la misma se sigue su derecho exclusivo a la herencia. El hombre puede solucionar su existencia mediante la caza y la guerra. La hija, excluída de la adquisición de bienes por sí misma, se encarga de la riqueza de la familia. Solamente hereda ella; el hombre tiene sus armas, lleva su vida en el arco y la espada. Adquiere bienes para la mujer y la hija, no para él, ni para sus descendientes masculinos. Encontramos esta relación entre los cántabros, sobre los que Estrabón (III, 165) nos dice lo siguiente: «Otras costumbres no son muestra de civilización, pero no son tan bestiales» (es decir, no tan animales como las demás costumbres), «por ejemplo, entre los cántabros los hombres dan dote a las mujeres. También entre ellos sólo heredan las hijas.

---

[90] *First and second tour in Lycia,* a lo que hay que añadir Grotefend. *Remarks on some inscriptions found in Lycia and Phrygia,* London, 1820.

[91] Justino, II, 3-5; Herodoto, IV, 1-11; I, 103-105; VI, 15; Estrabón, I, 61; II, 511; XV, 687; escol. Homero, *Odisea,* XI, 14, p. 355 (Buttmann).

[92] Herodoto, IV, 2; Nonno en Gregorio Nacianceno, p. 152; Heeren, *Ideen,* 1, 2, p. 296.

Las mujeres dan esposa a sus hermanos. En todas estas costumbres yace la ginecocracia. Esto no es muy civilizado».

Aquí aparecen las mujeres como propietarias de todos los bienes. La hermana casa al hermano, los hombres están obligados a proporcionar una dote a las mujeres. También el cultivo del campo le incumbe a las mujeres, porque sólo ellas lo heredan todo (Heráclides Póntico, fr. 23). Así se apoyan la ginecocracia y la vida guerrera. El efecto se hace causa, y la causa efecto. En la exclusión de toda posesión heredada, el hombre encuentra siempre nuevos estímulos para la iniciativa guerrera; y en la dispensa de toda preocupación doméstica halla la posibilidad de vivir lejanas expediciones de saqueo y de guerra. Los hombres lemnios atacaron las costas tracias y al regreso cohabitaron con las doncellas capturadas. Carios y léleges ocupan un lugar destacado en Estrabón (XIV, 662; XII, 546.570; I, 48.61) entre los *planētikoí*; y también encontramos entre ellos una ginecocracia incluso más tardía. Esta es arrojada desde aquella época primitiva a la situación de un firme establecimiento. En lugar de la guerra, los trabajos artesanos son el destino del hombre. En esta situación hallaremos a los minios y los locrios ozolios. En el nombre *psoleis* y *ozolae* yace una denominación alusiva a la ocupación masculina y el envilecimiento de la raza humana producido por ella. Excluidos de la guerra y el saqueo, los hombres caen en una existencia que aparece como despreciable a los ojos de la mujer. Los egipcios se sientan al telar, los minios aparecen como tiznados herreros, y los pastores locrios reciben su nombre del olor de las pieles de oveja. Pero la mujer, elevada por la hegemonía, favorecida por el Derecho hereditario exclusivo, se destaca sobre el hombre. La mujer acrecienta la nobleza de su naturaleza en la misma proporción en que la del hombre se hunde bajo el influjo de su doble envilecimiento. Así el cambio de forma de vida permite que una y otra costumbres aparezcan de una manera completamente diferente.

De las condiciones de la vida guerrera primitiva los antiguos dedujeron el origen del amazonismo. Este no es más que una ginecocracia aumentada hasta lo no natural, causado por la degeneración proporcional del sexo masculino. Las lemnias fueron empujadas a su proverbial crimen por la unión de los hombres con las doncellas tracias que habían conquistado en su expedición de saqueo. Matando a todos los hombres, se pasaban a la vida amazónica. Los Argonautas encuentran una favorable acogida en la isla sin hombres. Las mujeres escitas de Termodonte ven sucumbir a sus maridos en la guerra. Ahora ellas están obligadas a tomar las armas, y bandas de doncellas guerreras avanzan victoriosas sobre toda Asia Menor, hacia la Hélade, Italia, Galia, y repiten en esta parte del mundo lo que Africa había conocido cuando parecía independiente de aquellos sucesos nórdicos[93]. Mientras que otras, cansadas de la larga au-

[93] Diodoro, II, 44-46; III, 51-54; Justino, II, 3-4; sobre las fuentes de Diodoro.

sencia de los maridos, se unen con extranjeros y esclavos, suceso que ha sido señalado para los escitas (Herodoto, IV, 2) y los lacedemonios[94], y de nuevo en la época de la guerra de Troya, aquéllas renuncian al matrimonio y ponen los fundamentos para los personajes que no sólo ocupan una destacada posición en la historia de nuestra raza, sino que también contribuyeron particularmente la mayoría de las veces a la completa derrota de la ginecocracia. A la lucha contra las Amazonas se une la implantación del patriarcado. El principio lunar amazónico fue aniquilado por las potencias de la luz, la mujer fue restituida a su destino natural, y el patriarcado espiritual consiguió definitivamente la hegemonía sobre la maternidad material. *Solamente en relación con el Derecho materno y el ejercicio de la guerra a él unido*[95] *el amazonismo de Asia y Africa se hace comprensible;* a pesar de todos los embellecimientos con que la leyenda y el arte lo han adornado, no se puede dudar del fundamento histórico de las antiguas noticias que Estrabón (XI, 504-505) combate con tan vanos argumentos. Se ha negado a entenderlo cuando lo trata. En esto yace la debilidad de la investigación actual: se esfuerza menos por las ideas antiguas que por las modernas, da explicaciones que se refieren más al mundo moderno que al antiguo, y acaba en la duda, la confusión y un desolado nihilismo. Es imposible demostrar la existencia de Estados amazónicos. Pero lo trae consigo la naturaleza de la Historia. Ninguna tradición histórica aislada ha sido jamás demostrada. Nosotros sólo escuchamos los rumores. Combatir tradiciones de tal manera significa, para decirlo con palabras de Simónides, luchar contra miles de años; juzgarlas según la situación del mundo actual, es, como dijo Alceo *oyk ex ónychos tòn léonta gráphein, allà thryallídi kaì lýchnōi tòn oyranòn homoŷ kaì tà sýmpanta methestánai.*

Con el matriarcado licio todavía está relacionada otra noticia. Plutarco escribe en *Consolatio ad Apollonius* (en Hutten, 7, p. 345): «el legislador de licia, cuentan ellos, había ordenado a sus ciudadanos vestir ropas de mujer cuando estuviesen de luto». Puesto que no se dice el nombre de este legislador y también faltan casi todas las noticias de un nomoteta licio, entonces se puede afirmar con seguridad que el hecho de que los hombres llevasen ropas de mujer pertenece a aquel *ethesi* no escrito que Heráclides (fr. 17 *de rebus publicis)* creyó haber encontrado entre los licios en lugar de leyes escritas.

De este modo, esta costumbre recibe su mayor significación de una tradición dispensada de toda arbitrariedad. Plutarco le atribuye un significado ético. Afligirse, opina él, es algo femenino, débil, innoble, a lo que estarían más inclinadas las mujeres que los hom-

---

ver Dionisio de Mileto, escol. Apolonio, *Arg.*, II, 967; III, 20; Suidas, s. v.; Diodoro, III, 65.

[94] Heráclides, fr. 26; Estrabón, VI, 280; Aristóteles, *Pol.* V, 6.

[95] Herodoto, IV, 26; ver especialmente Ateneo, XIII, 10.84. Diodoro, II, 34.

bres, los bárbaros que los helenos, la gente común que los nobles. Pero el uso licio tiene raíces más profundas. Se relaciona con la concepción religiosa material, tal y como la hemos representado más arriba. En la cumbre de toda la vida telúrica está el principio femenino, la Gran Madre, que los licios llaman Lada, idéntica a Latona, Lara, Lasa o Lala. La base física de este principio es la Tierra y su representante mortal, la mujer terrenal. De ella ha nacido todo, y a ella todo regresa de nuevo[96]. El seno materno del que surge el niño lo vuelve a acoger al llegar la muerte. Por esto las Harpías están representadas con forma de huevo materno en los famosos monumentos funerarios licios. Por eso ante todo sólo la madre toma parte en el duelo. Sólo la mujer se aflige por la decadencia de la materia, la mujer que realiza el destino de la materia con la concepción y el parto. Níobe, desde los acantilados del Sipilo, vertió lágrimas inagotables por la muerte de todos sus hijos. Imagen de la Tierra agotada por la procreación, llora porque de todos sus hijos ni uno siquiera queda como consuelo para la madre. Entonces el duelo es un culto religioso consagrado a la Tierra Madre. Es ejercido por los pueblos bárbaros en recintos subterráneos, sin sol, para lo que Plutarco, junto con la costumbre licia, presenta el dato del trágico Ión. El hombre quiere tomar parte en ello, y así debe revestirse de la naturaleza materna de la Tierra. Así como los muertos se convierten en y se llaman Demetrios, también el dolor de la Tierra sólo puede ser manifestado por la madre o en figura de madre. Por esto se dice en Servio *(Ad Verg. Aen.*, IX, 486) que *personae funerae,* es decir, *ad quos funos pertinet,* son la madre y la hermana. Por esto entre los ceos los hombres no llevan luto, sino sólo las madres (Heráclides, fr. 9). Lo que este mismo autor dice de los locrios (fr. 30), debe entenderse en el mismo sentido. Entonces los ceos surgen de los locrios opuntios y coinciden con éstos en muchos puntos[97]. Sobre el Derecho femenino locrio y ceico hablaremos más tarde. Ahora se ve fácilmente cómo la vestimenta femenina de los hombres licios se relaciona estrechamente con la ginecocracia licia. El padre no tiene ningún significado para el hijo cuando está vivo, por lo que tampoco tiene ninguna autorización para llorarlo al morir. El hijo de la tierra licia no es retoño del padre, sino de la madre. La paternidad no tiene otro significado más que la fecundación física, y así pierde completamente todo derecho de atención con la muerte de lo engendrado. Al muerto no se le presenta más que la materia materna que se reanuda; la potencia masculina que le despierta se hunde en el olvido con la vida que desaparece. Por esto Virgilio *(Georg.*, IV, 475) utiliza en la descripción del mundo subterráneo la expresión *matres atque viri,* y no *matres atque patres.* Después de la muerte, hay sólo *viri,* no *patres.* Por

[96] Cicerón, *de natura deorum,* II, 26: *et recidunt omnia in terras et oriuntur e terris;* Diodoro, I, 12; Esquilo, *Los persas,* 1619.
[97] Ateneo, X, 429; Eliano, *Variae Hist.*, II, 37; Diodoro, XII, 21.

eso algunos héroes van a buscar al reino de los muertos a sus madres, y nunca a sus padres. En el monumento funerario licio sólo están nombradas la madre y la madre de la madre, no el padre, lo mismo que también Estrabón siempre destaca de los amasios su filiación matrilineal (X, 478.499; XII, 557), y asimismo, sólo pueden llorar a la madre, y no al padre. Ambas cosas están necesariamente unidas. Por eso las vestiduras maternales de los padres aparecen como la más alta expresión de la ginecocracia. El cambio de sexo que yace en ello nos sale al encuentro en muchos cultos, y debe ser considerado más exactamente a lo largo de las interpretaciones posteriores. Sólo para los licios es mencionado en conexión con el culto a los muertos y las ceremonias de duelo. En relación con la ginecocracia es usual hasta las épocas más tardías.

Resumiendo los datos de los antiguos sobre el matriarcado licio, resultan las siguientes proposiciones: su representación más extrema se encuentra en la denominación del niño a partir de la madre. Pero su significado se expresa en varios puntos:

— en primer lugar, en el *status* de los hijos; los hijos siguen a la madre, no al padre.
— en segundo lugar, en la transmisión hereditaria de los bienes; las hijas, y no los hijos, heredan a los padres.
— en tercer lugar, en la autoridad familiar; gobierna la madre, no el padre, y este Derecho rige también el Estado en una extensión lógica.

Se ve que nosotros lo hemos hecho no sólo con una singularización exterior de la nomenclatura, sino con un sistema acabado, sistema que está en conexión con las concepciones religiosas y pertenece a un período de la Humanidad más antiguo que el patriarcado.

CAPITULO III

CRETA

Ahora queremos seguir indagando si también en otros lugares se pueden descubrir huellas de este matriarcado. Herodoto (IV, 45) atribuye a Creta el poblamiento de Licia; Estrabón coincide completamente con él. ¿Debe encontrarse en Creta algo parecido?

En primer lugar, me encuentro con un punto que decididamente está relacionado con esto. Creta es el único país donde no se dice «patria», sino «metrópoli»*, no *patrís,* sino *mētris*. Esto nos lo atestigua Plutarco en el excelente escrito sobre si un anciano puede llevar la dirección del Estado (Hutten, 12, p. 124), donde se dice en una traducción literal: «Anciano, si tuvieses como padre a un Titono, en efecto, él sería inmortal, pero necesitaría siempre muchos cuidados por su avanzada edad, a lo que yo confío que no te negarías, ni encontrarías molesto cuidarlo lo mejor posible, tratarlo amigablemente y contribuir a su auxilio, porque él desde hace mucho tiempo te ha hecho mucho bien. Sólo tu patria, o como los cretenses acostumbran a decir, tu metrópoli, es mucho más vieja, y tiene todavía más privilegios que los padres. Se ha librado de la larga vida, pero con todo no de los males de la edad, ni es autosuficiente en todos los aspectos. Y porque se requiere siempre mayor cuidado, socorro y atención, entonces lo aprovecha con mucho gusto el hombre de Estado, y se agarra a él

> como una niña que va con su madre y deseando que la tome en brazos, le tira del vestido, la detiene aunque tiene prisa y la mira con ojos llorosos para que la levante del suelo *(Ilíada,* XVI, 9)».

Si los licios, a la pregunta de quiénes son, nombran a la madre y cuentan siempre su genealogía materna, entonces deben llamar a su país de origen metrópoli, y no patria. El matriarcado conduce

* (N. de la T.) ver N. de la T., en el capítulo II, p. 87.

necesariamente a esta denominación. y por esto es importante que Creta la conserve, después de que en otras partes fuese hecha desaparecer y sustituida por la nueva «patria». En las relaciones coloniales, por el contrario, se dice *mētrópolis*. Aquí la denominación perteneciente al antiguo matriarcado ha conservado su derecho hasta hoy en día. Cimón se acostó en sueños con su madre muerta, que entonces volvió a la vida. De este modo se predice el restablecimiento de Mesenia (Pausanias, IV, 26, 3).

La denominación «metrópoli cretense» se encuentra incluso en otros dos escritores: Eliano *(de nat. anim.* XVII, 35) y Platón *(Rep.*, IX, 3, p. 575 (St.)), aquí con la adición de que los cretenses dicen «querida metrópoli», expresión de fidelidad que destaca vigorosamente en la cualidad materna del país natal. Platón *(Rep.*, III, 414) deduce de esta cualidad materna de la tierra natal el parentesco de todos los ciudadanos que, porque nacieron de un mismo vientre materno también deben abrigar un sentimiento familiar los unos hacia los otros, tanto como hacia el país. «Les pareció (es decir, a los guerreros de su Estado) en sueños como si hubieran estado bajo tierra, y allí adentro fuesen criados y formados, y construidas sus armas. Pero después de que hubiesen sido completamente elaborados y la tierra, como madre suya, los enviase hacia arriba, debían cuidar con su consejo y su apoyo del país en que se encontraban, como de su madre y nodriza, si alguien lo amenazaba, y asimismo, también ser para con sus conciudadanos como hermanos e igualmente nacidos de la tierra».

Por ideas de este tipo se explica la peculiar expansión que en la Roma primitiva tuvo el *paricidium*. Aunque en estas palabras está contenida innegablemente y hasta el final la idea del parricidio, ante todo de aquellos en línea ascendente, no quieren decir que sólo el que mata a un pariente sea *paricida*, sino el que asesina a cualquier hombre libre. Este concepto tan amplio está atestiguado para los tiempos más antiguos[1].

La noción de parentesco se extiende entonces a todos los miembros del Estado. El que mata a un conciudadano es, según la ley de Numa un parricida. La idea platónica de la consanguinidad arraigada en la filiación común de todos los hombres libres aparece, en suma, como el modo de ver las cosas del mundo más antiguo. Y por esto es tan significativo que aparezca en relación con el nombre de Numa. El parentesco de la legislación numaica con las concepciones pitagóricas es el que lleva a la suposición de una relación más estrecha de ambos hombres tanto como a la afirmación de una filiación etrusca de Pitágoras (Plutarco, *Symp.*, VIII 7-8). Pero el

[1] Festo, p. 221 (Müller): *Parici quaestores appellabantur, qui solebant creari causa rerum capitalium quaerendarum. Nam paricida non utique is qui parentem occidisset, dicebatur, sed qualemcumque hominem indemnatum. Ita fuisse indica lex Numae Pompilii regis, his composita verbis: si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto.*

propio Pitágoras es el reanimador de las ideas órficas. que para los antiguos pasan por ser expresión de la forma de vivir y de pensar originaria de los hombres más primitivos. Platón vuelve a ellas muy a menudo. La aceptación de la maternidad de la tierra y el parentesco de ella derivada. y la hermandad de todos los hombres. no son ideas especulativas. sino una concepción del mundo más antiguo. También Numa lo sigue cuando castiga toda muerte como parricidio. El que mata a un hombre. pasa por ser parricida. También en el extraño se toca al padre y a la madre comunes. También su muerte contiene un *emphýlion aîma*. Se corresponde completamente a esta concepción cuando Virgilio es llamado *paricida* por el crimen contra su hija. y Horacio por el asesinato de su hermana[2]. El asesinato de un hijo es el asesinato de los padres. porque en el niño se toca a la maternidad de la potencia procreadora de la Naturaleza. El asesinato está limitado no por el grado de parentesco individual. sino por la filiación común de los padres materiales originarios. Pero según esto. todo crimen. sea contra un pariente o un *extraneus*, un ascendiente o un descendiente. o un colateral. es un parricidio en el verdadero sentido. Con el transcurso del tiempo. esta idea y el conocimiento del parentesco colectivo retrocedieron cada vez más. En su lugar. se hizo determinante el parentesco consanguíneo individual. Encontramos al final el *paricidium* limitado al círculo de parientes más próximos, y los restantes casos de asesinato son asignados a la *questio de sicariis et veneficis*. La *Lex Pompeia de paricidiis* comprende los mismos ascendientes. descendientes y parientes colaterales que enumera Marciano (Fr. 1, D.48. 9). No se debe considerar la relación de ambas acepciones como si hubiese avanzado desde lo más restringido a lo más amplio. Más bien tiene lugar un desarrollo opuesto. El concepto de parentesco, originariamente concebido de una forma general. se redujo del Estado a la familia. Se produjo una limitación: En lugar de una conciudadanía general aparece ahora una amistad de sangre individual. La noción básica no sufre ningún cambio. *Paricidium*, ahora como antes. sigue siendo asesinato de un pariente. Sólo el círculo de personas que caen bajo esta noción cambia y, en efecto, se hace más estrecho.

De la interpretación expuesta hasta aquí resulta un fundamento puramente físico-natural para el *paricidium* . De este modo se distingue la *perduellio*. La *perduellio* se dirige contra el Estado como tal; es la violación de lo que garantiza el Derecho político, por lo tanto. un crimen civil. *Paricidium,* por el contrario, se refiere al fundamento físico-material del Estado. Es una ofensa al poder generador de la Naturaleza, un delito contra el poder original engendrador que sigue obrando en los miembros individuales del Estado, al que los ciudadanos deben su existencia corporal y su continuación. No es, por lo tanto. un delito civil, sino natural.

---

[2] Livio. III. 50: Floro. I. 3.

En esta tendencia material descansa también el carácter religioso del *paricidium*. Encierra un pecado contra la potencia material a la que toda vida debe su origen, y que forma el contenido de la más elevada idea de divinidad. El *paricida* peca contra la divinidad, el *perduellis,* contra el Estado. La perturbación del orden religioso de las cosas pertenece a la noción de *paricidium* tan esencialmente que también el *sacrilegus* puede ser incluído en ella. Cicerón *(de legib.* II, 9) se une decididamente a un antiguo fin sacral cuando incluye entre sus leyes el estatuto *Sacrum sacrove commendatum qui clepsit raptisque paricida esto.* La misma relación sacral se manifiesta en el relato de Valerio Máximo (I, 1, 13), con el que se debe comparar lo que añade Dionisio de Halicarnaso (IV, 62). Justamente por esto el *paricidium* tiene su lugar particular en la legislación religiosa de Numa. Aparece aquí con el carácter de una perturbación del orden sagrado de las cosas, un pecado perpetrado contra la divinidad que da la vida. Si los *quaestores (paricidii)* de Junio Gracano[3] fueron atribuídos a Rómulo, entonces esto sin duda descansa sobre una confusión con los *duumviri perduellionis.* La *perduellio* en su orientación hacia el Estado se refiere al principio romulesco, y el *paricidio,* con su carácter sacral, al numaico. Rómulo representa el aspecto paternal del Estado, y Numa el maternal. Rómulo funda la existencia política de su ciudad sobre el principio del *imperium* paternal; Numa ordena el aspecto maternal, material, de la misma. Los romanos son *Quirites* por filiación materna: todos proceden de madres sabinas. En la expresión *populus Romanus Quiritium* aparecen unidos ambos aspectos. *Populus Romanus* señala el conjunto estatal que tuvo a Rómulo por autor, y *Quirites,* la base material. El *populus Romanus* consta, materialmente hablando, de *Quirites.* A este aspecto material-maternal pertenece también Numa, el rey sabino. Y puesto que ahora nosotros reconocemos en el *paricidium* el mismo carácter, es decir, la tendencia hacia la existencia material del pueblo, entonces también desde este aspecto el estrecho parentesco del principio numaico con el *paricidium* se coloca bajo una luz más clara.

Hemos deducido la paridad de todos los miembros libres de un Estado de su filiación común del vientre de una Madre, la Tierra, y reconocido en el *paricidium,* hacia el que siempre se puede ser dirigido, un asesinato de los padres. Resulta entonces una diferencia entre el sexo masculino y el femenino. La filiación de una Madre Tierra originaria vale en sentido estricto sólo para los miembros masculinos del Estado, y como lo afirmaba Platón, sólo para los guerreros. Las mujeres no sólo mantienen una relación de filiación con la Tierra: ellas son la Tierra misma, cuya maternidad se les transmite. Llevan en sí un grado mayor de sacralidad que los hombres. Su inviolabilidad descansa sobre su maternidad terrestre, la de los hombres, en su filiación a partir de la misma. De esto

[3] *Fr. pr. D. de officio quaestoris,* (1, 13).

se sigue que la ley de Numa sobre el *paricidium* obtiene su significado de su extensión al sexo masculino. Lo que, en primer lugar, y también sin ley, vale para la madre, y toda mujer, es ahora transferido a los hombres, donde no se entiende desde los mismos presupuestos. La inviolabilidad de la mujer descansa sobre su identidad con la tierra de la que todo nace, y la del hombre es reconocida por la ley. También hemos encontrado la sacralidad de la mujer en la condición puramente natural. La del hombre no. Esta es declarada por ley, y justificada por la atribución del hombre a la maternidad de la tierra. De ahí se explica que en las declaraciones de los antiguos sobre el *paricidium* ante todo se destaque esta tendencia hacia el sexo masculino. Así se expresa en Festo el propio Numa, y Plutarco *(Rómulo*, 22), interpreta el *paricidium* según *patroktonía*[4]. Y sigue: «y durante largo tiempo aparece justificado que no se haya tenido en cuenta el crimen del parricidio. Durante seis siglos nunca fue perpetrado en Roma por nadie. El primer parricida fue Lucio Ostio tras el fin de la guerra de Aníbal». Plutarco no pensaba sólo en el hombre ni en la mujer, ni el parricida o el matricida. Recuerda sólo a Lucio Ostio, no a Publicio Maleolo, al que la historia romana nombra como primer matricida y lo traslada a las guerras címbricas[5]. En efecto, *paricidium* parece a Plutarco etimológicamente igual a *patricidium*, y por lo tanto, lo único correcto es escribirlo con «r» doble. También la observación de que toda *androphonía* es una *patroktonía*, y que no haya sido diferenciado el parricidio individual, muestra que sólo se pensaba en hombres. Pero confirma también nuestra intepretación de la posición del sexo masculino. El hombre es interpretado solamente en su cualidad general de potencia generadora de la Naturaleza. No es tenida en cuenta la relación individual del asesino con el asesinado, sino la general con la potencia masculina generadora. Según esto, todo homicidio es un parricidio, pero el propio patricidio no es diferenciado como homicidio, como violación de la potencia masculina de la Naturaleza, y por lo tanto, como asesinato cualificado. No se tiene ninguna consideración hacia el matrimonio y la ficción civil de la paternidad individual unida a él. Se trata del punto de vista puramente natural, que no sabe nada de una paternidad particular. Pero la potencia masculina está en relación filial con la femenina. El principio originario material es la mujer. La potencia masculina sólo adquiere una representación visible en el nacimiento del hijo. Entonces también la *androphonía* contiene en su base más profunda una agresión contra la Madre Tierra originaria. De este modo, coincide de nuevo el asesinato del hombre con el de la mujer. La diferencia está en el carácter indirecto o inmediato de la relación con la Tierra.

---

[4] *Idion dè, tò mēdemían díkēn katà patroktónōn horísanta, pâsan androphonían, patroktonían proseipeîn.hōs toýtoy mèn óntos enagoys, ekeyínoy dè adynátoy.*

[5] Sobre esto, ver Auct. *ad Herenn.*, I, 13, 23; compárese con Cicerón, *de invent.*, II, 50; *Livi Epit.*, 65 y Orosio, V, 16.

En la palabra *paricidium* se destaca especialmente el acto de parir. *Paricidium* se remonta decididamente a *pario,* y ésto por su parte, pertenece a un radical *pareo* y *appareo*. El parto es una aparición o un hacer visible lo hasta entonces oculto[6]. Por la aparición del nacido se reconoce la existencia de una potencia masculina, y por esto la noción de la madre parturienta y la potencia masculina coinciden en una. El acto femenino del parto se denomina por ello con una palabra cuya raíz señala la potencia masculina de la Naturaleza. *Pario* y *Pales* están en una relación evidente. *Pales* es la Madre originaria de la que todo nace, que se da a conocer en el nacido como *Pales* masculino, como gran fecundador de la Tierra. Los antiguos *quaestores rer. capit. quaerend.* se llaman, según Festo, *quaestores parici.* En ello no hay nada que cambiar. La forma adjetiva *paricus* es tanto como decir *palicus. Quaestores parici* se llaman entonces los *duumviri* a los que se les confía la investigación de un asesinato como una violación de la o del *Pales.* De este modo, de nuevo volvemos a nuestra anterior interpretación. *Paricidium* es la violación cometida contra la Madre originaria generadora en alguno de sus hijos. Algo semejante es lo que supone cada asesinato, pudiendo concernir a un hombre o a una mujer. No se trata del grado del parentesco individual. Solamente el pecado cometido contra la potencia natural procreadora y generadora forma la base de la criminalidad. La expiación responde al sacrilegio. El *paricida* no puede participar en ningún entierro. A través de esto, regresaría al seno materno de la Tierra, en el que se restablecería. Mediante la costura en el saco*, es excluído de todo contacto con la madre. La inmersión en el río o en el mar le ofrece aquel elemento para el sacrificio en el que descansa la fuerza fecundante, y reclama la expiación de la ofensa sufrida.

Perro, víbora, gallo y mona acompañan al sacrílego. Muestran el poder de su triple nivel, como potencias telúrica, solar, y lunar. Al primero pertenecen la víbora y el perro, al segundo el gallo y al nivel lunar intermedio la mona, que ocupa una posición igualmente intermedia entre el mundo animal y el humano, y también, según la concepción egipcia, se encuentra en la más estrecha relación con la luna. Todos, junto con el sacrílego, son ofrecidos como sacrificio expiatorio a la ofendida potencia[7]. El regreso al seno materno de

[6] De esto dice Lucrecio *de rerum natura*, I, 23: *dias in luminis oras exoritur*, y *visitque exortum lumina solis*.

* (N. de la T.) Se trata de la pena del *culeus*, descrita en Justiniano, *Instituc.* IV, 18: el parricida es encerrado en un odre o saco *(culeus)* que se cose, junto con un perro, un gallo, una víbora y una mona, y arrojado al mar o a un río, para así prohibirle la tierra de los muertos.

[7] Cicerón, *pro Roscio Amer.*, 11.25.26; Osenbrüggen *Einleitung*... p. 24 ss., y *Kieler Philologischen Studien*, 1841, pp. 210-271; Justiniano, *Código*, IX, 17; *Instituciones*, IV, 18, 6, con las pruebas que aporta Schraders, p. 764 ss.; Valerio Máximo, I, 13, 23 con Dionisio, IV, 62; Fr. 9 pr. D. 48.9; Festo, s. v. *Nuptias*, donde *parens tam* parece contener la palabra inicial de la *lex: parens tam, s. c. masculus quam femina*, según Festo, s. v. *parens*, p. 221, y s. v. *masculino*, p. 151; Auct. *ad Herenn.*, I, 13, 23, con Cicerón, *de inv.*, II, 50.

la Tierra le es negado al *paricida;* él es ofrecido al elemento generador como víctima expiatoria. Ambas partes de la potencia natural son así aplacadas, y se restablecen los fundamentos del orden natural de las cosas. Siempre es la relación general con la materia materna y la fuerza que en ella gobierna, y no la relación individual del parentesco de sangre personal, la que aparece como determinante en el *paricidium*, en su concepto, su etimología, su extensión y su expiación. La maternidad de la Tierra se muestra en el *paricidium* como el fundamento de una institución jurídica, tal y como fue utilizada por Platón como base de la fraternidad general de todos los ciudadanos de la República.

Puesto que estamos en Creta, también puede ser mencionado lo que Plutarco *(de mul. virtut.)* cuenta sobre la ciudad cretense de Lictos (Hutten, 8, 272). Esta ciudad pasa por ser una colonia lacedemonia y pariente de los atenienses. Pero en ambos casos sólo por línea materna. Sólo las madres eran espartanas, pero el parentesco ático se remonta a aquellas atenienses que los tirrenos pelasgos raptaron del promontorio del Brauron. Acerca de los padres, no se hace ni la menor consideración en ninguna de las noticias. El oráculo había dicho que Licos debía ser fundada allí donde los vagabundos perdieran la imagen de la diosa y el ancla. Esto tiene un sentido idéntico al oráculo que recibe Neleo para instalarse allí donde una doncella le presentase tierra impregnada de agua, y que él consideró cumplido cuando una hija de un alfarero le presentó tierra para sellar (Tzetzes a Licofrón, *Alejandra,* 1378-1387). Entonces, según las opiniones de los antiguos, la tierra con agua es portadora de toda fecundidad. El ancla indica el agua, pero la diosa es Diana, la gran Madre Tierra efesíaca. También en este mito la predominancia de la filiación materna está fundada en la reducción de la mujer al modelo de la Tierra materna.

El realzamiento del parentesco basado en la filiación materna no es tan frecuente. De Teseo y Heracles, que están tan estrechamente unidos al culto y al mito áticos, Plutarco *(Teseo,* 7) dice que la emulación fue no poco estimulada en el héroe ático por su estrecho parentesco con Heracles: «Aetra, la madre de Teseo, era hija de Piteo, y Alcmena de Lisídice; pero ésta y Piteo eran hermanos (y por consiguiente Heracles y Teseo eran *anépsioi)* e hijos de Pélope e Hipodamía». Unidad entonces de lo decisivo, el lado materno. Asimismo, Teseo funda su parentesco con Dédalo en que la madre de éste último, Mérope, haya sido una hija de Erecteo (Plutarco, *Teseo,* 19). Desde el punto de vista de este Derecho materno, tal delito contra el hijo de la hermana debía aparecer como especialmente infame. Entonces es la hermana la que reproduce el tronco materno, y no el hermano. El mito destaca especialmente el crimen de Dédalo que mató a Perdix, hijo de su hermana. Por esto huyó desde Atenas hacia Creta, junto al rey Minos[8]. Con esto puede coin-

[8] Higinio, Fáb. 39: *Dedalus, Euphemi filius, qui fabricam a Minerva dicitur ac-*

cidir la costumbre de las mujeres romanas de pedir a la diosa Ino-Leucotea, que es equiparada a la romana *Mater Matuta,* la bendición no para sus propios hijos, sino para los de sus hermanas. Plutarco *(Quaest. rom.* 14) señala: «¿Por qué piden las mujeres justamente a esta diosa bendiciones no para sus hijos, sino para los de sus hermanas? ¿Acaso porque también Ino había amado tanto a su hermana e incluso había criado a su hijo (Dioniso, hijo de Semele)? ¿O porque ella había sido desafortunada con sus propios hijos? ¿O también porque ésta es una costumbre buena y loable y puede crear el mayor afecto en la familia?» Ino-Matura es el principio femenino de la Naturaleza, que está a la cabeza de todas las cosas, y la mujer mortal es su imagen terrenal y por lo tanto, lo mismo que aquélla está en la cumbre de la Naturaleza, ésta se halla a la cabeza de la familia. Por esto las mujeres le imploran a ella, y sólo por sus hermanas no por sus hermanos. Los niños pertenecen a las madres, no a los padres. La familia se reproduce a través de las hijas, no por medio de los hijos. Las diversas hermanas ocupan el lugar de la madre. En ella construyen una unidad, lo mismo que todas las mujeres terrenales tienen su punto de unión con la gran Madre originaria, *Mater Matuta.* Asimismo, las hermanas piden unas por las otras, por la prosperidad de su propia familia, y es cierto entonces que con esto no pierden de vista su tronco materno, y no consideran sólo la línea particular que comienza con su persona. *Mater Matuta* debe prestar una especial atención a tal oración. La mujer que ora para sus propios hijos se autocoloca como origen de una nueva línea genealógica; la que, por el contrario, lo hace para los hijos de la hermana, se remonta a la madre, y a través de ésta, retrocede hasta la propia Madre *Matuta* originaria. Por esto sólo esta última oración es devota, y es segura la condescendencia. La costumbre referida por Plutarco es, por lo tanto, un resultado de la ginecocracia que por su parte radica en la aceptación de un gran principio femenino de la Naturaleza colocado a la cabeza de las cosas. Según Posidonio[9], cretenses fundaron en el pueblo griego de *Eggýion* un santuario, todavía muy estimado en época tardía, de las *mētéres,* aquellas madres que en Creta alimentaron en una cueva a Zeus niño sin saberlo Saturno, y por esto no sólo fueron trasladadas al cielo estrellado como la Osa, sino que también fueron especialmente veneradas por los cretenses. Se muestran en el templo jabalinas y cascos de bronce, ofrendas ya de Meriones (Diodoro, V, 79), hijo de Molo, nieto de Minos, ya de Ulises, cuyo nombre llevan. El ardid de Nicias, sus invectivas contra las madres y, como ellas lo amenazasen con la locura repentina, que él ya se inclinase

cepisse. Perdicem sororis suae filium propter artificii invidiam, quod id primun serram invenerat, summo tecto dejecit. Ob id scelus in exilium ab Athenis Cretam ad regem Minoem abiit. Ver también las fábulas 244 y 274; Servio, *Ad Verg. Aen.*, V, 11; *Ad Verg. Georg.* I, 143; Ovidio, *Met.*, VIII, 237; Sidonio, IV, 3.

9 En Müller, *Fr. hist. gr.*, 3, 277 y Diodoro, IV, 79-80.

hacia tierra, ya en su delirio girase la cabeza aquí y allí y hablase con voz trémula, se puede consultar en los fragmentos indicados. Probablemente estas madres fueron concebidas en número de tres, tan frecuentemente destacado en Creta, como también encontramos atestiguadas en la misma triplicidad a las *matres* o *matronae* a lo largo del Rin y en Inglaterra en tan numerosas esculturas —especialmente de los museos de Manheim y Mainz. El nombre de su lugar de culto, *Eggýion,* lo mismo que la observación de que su influjo sobre Nicias se expresa ante todo en una atracción hacia la tierra, muestran que precisamente la tierra fue considerada como el fundamento físico y la sede material de las *mētéres*[10]. *Eggýion* quiere decir literalmente «en la tierra». La conexión de *gýa, gyía, gyíē* con *gê* será más ampliamente discutida posteriormente. Aquí sólo recuerdo una. De Meleságoras (verosímilmente de su *Atthis),* Hesiquio (s. v. *Ep'Eyrygýnēi agōn)* informa que el hijo de Minos, Androgeo, era llamado *Eyrygyes,* y en su honor fueron instituidos juegos funerarios en el Cerámico de Atenas (Pausanias, I, 1, 4). A través de la equiparación de Androgeo y *Eyrygyes* se constata el significado del último nombre. Androgeo es etimológicamente el «hombre de la tierra», la personificación de la potencia masculina que interpenetra la materia terrestre, un auténtico *Andreus* o *Virbius*. Lo mismo indica *Eyrygyes*. Entonces *gýē, gyía, gyéē,* es el sembrado o el campo de labor (Eurípides, *Heracles,* 839); por lo tanto, también el cuerpo de la madre (Sófocles, *Antígona,* 569), *gýēs,* la curva del arado; pero *Eyry* es el título de una cualidad de la Tierra[11] que también ha encontrado acogida en otros nombres propios de divinidades ctónicas, como *Eyrynómē* o *Eyrymédeia.* En el *Eggýion* cretense aparecen asimismo las diosas Madre como una interpretación de la propia Tierra en su calidad maternal. Ellas son las que envían hacia arriba todos los frutos de su seno. Las mujeres terrenales ocupan su lugar y su tarea, madres mortales, lo mismo que aquellas madres originarias inmortales, de todo nacimiento material. En esta representación está la base de su dignidad. Están a la cabeza de su familia, lo mismo que aquéllas están en la cumbre de la vida natural.

Para la relación del punto de vista estatal con el religioso es importante una observación de Dionisio (IV, 80): «Algunas ciudades, dice, han recibido del oráculo la orden de venerar a las madres de *Enguium,* porque el adorador de las mismas no sólo será afortuna-

---

[10] Todavía en tiempos de Dionisio, el templo siciliano poseía tres mil vacas sagradas, famosas imágenes de la maternidad. Se puede ver el mito en Plutarco, *Parall.*, 35; el toro dominado por la vaca, hace decir a Esquilo *(Agamenón)* a Casandra de Egisto y Clitemnestra. También *Tyché*-Fortuna, la Madre originaria, se representa con cabeza de vaca: Laurencio Lido, *de mensibus*, IV, 33, p. 192 (Rötter). La vaca que amamanta es una imagen muy conocida de la Afrodita asiática. En Sta. María supra Minerva en Roma apareció recientemente el fragmento de una vaca amamantando a un niño que debe haber pertenecido al santuario de Isis allí situado.

[11] *eyrýstenos gaîa,* Hesíodo, *Teogonía,* 117.

do en su vida privada, sino que también su Estado se vería en una situación floreciente». Entonces de las madres no sólo resulta la prosperidad física, sino también el bien estatal. ¿Quién no reconoce aquí la relación de este culto con la institución estatal? Pero al mismo tiempo, en el contenido del mencionado oráculo yace un testimonio de la Antigüedad, enormemente digno de atención para nosotros, en favor de la ginecocracia. Ella parece promover el bien público tanto como el doméstico. Fue ensalzada la *eynomía* de los locrios, tanto epicefirios como opuntios, y la *sōphrosýnē* de los licios, y justamente entre los locrios y los licios se han conservado durante mucho tiempo restos aislados de la ginecocracia. Debe ser aceptado que en la hegemonía de la mujer y su consagración religiosa estaba contenido un elemento de cultivo y continuidad de fuerzas mayores, para aquellos tiempos primitivos en los que la fuerza bruta se desencadenaba todavía más salvajemente, la pasión no tenía ningún contrapeso en las costumbres y las instituciones de la vida, y el hombre no se inclinaba ante nada, como no fuese ante el poder encantador, inexplicable para él, de la mujer. Las mujeres, ante la expresión de la fuerza salvaje, incontrolada, de los hombres, aparecen como representantes de la disciplina y el orden, como ley personificada, como oráculo de sabiduría innata, llena de presentimientos. El guerrero soporta gustosamente este estorbo, cuya necesidad siente. No por la fuerza, sino por el libre reconocimiento de la necesidad de una superior ley natural, la ginecocracia se ha conservado durante una era para bien de la Humanidad. De todas maneras, el conservadurismo, incluso la estabilidad, debió haber sido un rasgo originario en la vida de los pueblos matriarcales. La mujer lleva la ley en sí misma, habla de ella con la necesidad y seguridad del instinto natural, de la conciencia humana. Pero la mujer está también corporalmente formada para la estabilidad. Está prefigurada por la Naturaleza para ser *domiseda;* comparte también en esto el carácter de la Tierra, lleva la naturaleza de la gleba, de la que nace. En la más tranquila seguridad fundada en sí misma, reduce el ser errabundo, móvil, del hombre siempre a ella. En el conocimiento de la hegemonía puesta en sus manos, la mujer debió haber aparecido en aquellos tiempos antiguos, con una sublimidad y grandeza enigmáticas para las eras posteriores. La decadencia posterior de su carácter coincide íntegramente con la limitación de su actividad a la estrechez de miras de su existencia, con su posición servil, con la exclusión de toda gran empresa, y la inclinación, causada por esto, al influjo oculto mediante la astucia y la intriga. Ver a tales mujeres a la cabeza de un Estado, y a éste alabado como bien ordenado, no se asocia, en efecto, con nuestra experiencia actual. Pero ya los antiguos preguntaban: ¿dónde han llegado aquellas mujeres, cuya belleza corporal, superior carácter y consumado encanto atrajeron las miradas de los dioses inmortales y despertaron sus deseos? En verdad, aquéllas como Alcmena, como Medea, Coronis y tantas otras ya no se encuentran. ¿Cómo pueden competir las

actuales con aquéllas de los tiempos pasados, sobre todo los germánicos? La conciencia de la hegemonía y capacidad de poder refina el alma y el cuerpo, suprime los deseos bajos y las sensaciones, destierra los excesos sexuales y asegura la fuerza y el carácter heroico de los descendientes. Para la educación de un pueblo para la virtud en el firme sentido antiguo y no en el débil actual, no hay un factor más poderoso que la grandeza y la conciencia del poder de la mujer. Hay, de todas maneras, un profundo significado en el relato según el cual el heroico pueblo romano desciende de sabinas de aspecto completamente amazónico. Tales mujeres no pueden haber caído en la afeminación y la voluptuosidad. También la infidelidad, que en la mayoría de los casos se origina del desprecio del hombre, permanece desconocida a tales mujeres. Por esto la hegemonía de las mujeres de aquellos días está lejos de disminuir la valentía de los hombres —más bien es la más poderosa promotora de la misma—, y así estaría claro por qué la gloria de la prosperidad ha sido concedida, y con razón, a los pueblos ginecocráticos de los tiempos antiguos.

La misma idea que yace en el culto de la Madre se repite en Deméter. La Tierra en su maternidad constituye el contenido, considerado completamente material, de esta divinidad. Por esto es de gran importancia para el matriarcado cretense que en la fecunda isla de Creta Deméter cultive el amor con Jasión en el campo tres veces arado, la esposa inmortal con el hombre mortal. En un apéndice a la *Teogonía,* que comienza en el verso 958, se hace una lista de tales uniones de diosas inmortales con hombres mortales. La enumeración comienza con el amor de Deméter por Jasión[12].

En la inmortalidad de la mujer contra la mortalidad del hombre, el predominio de lo materno ha recibido un tratamiento perteneciente a la más antigua concepción religiosa. Al patriarcado se refiere la relación contraria, mucho más frecuente en el mundo mítico, en la que la inmortalidad está del lado del padre, y la mortalidad, del de la madre. Esto es la expresión del principio espiritual de Zeus, que pertenece a la incorpórea potencia luminosa celeste. El matriarcado, por el contrario, surge de abajo, de la materia, de la tierra, que, porque lo hace nacer todo de su oscuro seno, es considerada como la madre originaria de toda la creación visible. Lo que surge de ella es perecedero, pero ella misma permanece eterna y disfruta de aquella inmortalidad que no puede comunicar a sus hijos, incluso a los más hermosos de ellos. A esta creación perecede-

---

[12] Diodoro, V, 77; *Odisea,* V, 125; en el *Him. homér. a Ceres,* Deméter viene de Creta; según Baquílides en escol. a Hesíodo, *Teogonía,* 914, Perséfone fue raptada en Creta. Sobre el nombre de la isla de Creta, observo que está relacionado con *cresco (ceres, cerus, cera).* Encontramos en Corinto a Dionisio con el sobrenombre *Krēsios* en Pausanias, II,23, 164. Su sentido coincide con los famosos *Phytálmios, Dendritós, Phleēn, Pholoîos, Phuphluns (phýó, flores, pleores).* En Tegea, Pausanias VIII, 44, 961 señala una colina *Kresios,* con un templo de *Aphneios,* cuyo nombre señala la fecundidad telúrica; compárese con X, 6, 812.

ra pertenece también el hombre, pertenecen también Jasión y el esposo de Tetis, Peleo. También él decaerá, y está determinado a ser pronto sustituido por un descendiente. Una serie infinita de generaciones humanas pasa sobre la Madre Tierra eternamente inmutable. Sólo ella es siempre la misma, siempre vuelve desde la maternidad consumada a la doncellez, y así reúne en sí lo que se excluye mutuamente en la mujer mortal: maternidad y virginidad. Jasión aparece ante Deméter sólo como fecundador. El es el sembrador que esparce la semilla, y después de completar su tarea, que sólo ocupa un instante, se retira de la escena. Puede también compararse con la reja del arado, que abre una herida en el vientre materno de la Tierra, y que, cuando se ha consumido, se sustituye por otra. De este modo está el hombre frente a la mujer. Despierta la vida, pero ésta surge materialmente de la madre. Igual que el árbol es el retoño de la Tierra y nunca se separa de ella, así el hombre pertenece por completo a la madre, no al padre. La inmortalidad de Deméter se repetía para las mujeres terrenales en el matriarcado. Lo mismo que en el patriarcado el hijo sigue al hijo, en el matriarcado la hija sigue a la hija. En la última de las nietas sigue viviendo la madre, y a través de la madre, la primera Madre originaria. En este sistema se dice de los hijos: *pater familiae suae et caput et finis est,* y por el contrario, en el sistema del Derecho paterno se dice de las hijas: *mater familiae suae et caput et finis est.* En el matriarcado,el hijo no reproduce la familia; tiene una existencia puramente personal, limitada a la duración de su vida. El es la parte mortal, y la mujer la inmortal. Cuando en el Agamenón de Esquilo Electra* compara a los hijos de un padre asesinado a un corcho que, siguiendo al hilo hasta el fondo del mar, salva la red, se refiere a los hijos, que en el Derecho paterno son los que cumplen esta tarea, mientras que en el Derecho materno son las hijas. Allí disfruta de inmortalidad el *lar* generador, y aquí la Tierra maternal que concibe.

La unión del hombre mortal con la madre inmortal también fue concebida por Cicerón *(de nat. deor.*, III, 18), y además puso de relieve que según el *ius naturale,* el hijo nacido de tal unión necesariamente compartiría la naturaleza de su madre, mientras que según el *ius civile,* tomaría la de su padre; el hijo de una diosa debería asimismo ser de naturaleza divina. La oposición de *ius naturale* y *ius civile* se repite aquí con el mismo significado con que la hemos comentado más arriba. El *ius naturale* es el Derecho de la vida material, es decir, de la maternidad ctónica. Una violación de este derecho yace en la separación de la mujer. Según el estatuto de Rómulo (Plutarco, *Rómulo,* 22), se debía hacer por esto un sacrificio expiatorio a los dioses subterráneos.

La relación materna de Deméter con su hijo Pluto es adecuada para dar una explicación más extensa sobre la relación del princi-

---

* (N. de la T.) En realidad estos versos pertenecen a un parlamento de Orestes en *Las Coéforas* (v. 505 ss.).

pio femenino de la Naturaleza con el masculino. La madre es anterior al hijo. La feminidad está en la cumbre, y la formación masculina del poder sólo aparece en segundo plano, después de aquélla. La mujer es lo que está dado, el hombre ha de ser. La Tierra, el elemento materno, es desde un principio. De su seno surge la creación visible, y sólo en ésta se muestra un doble sexo diferenciado; sólo en ella aparece a la luz del día la forma masculina. Mujer y hombre no aparecen al mismo tiempo, no están igualmente ordenados. La mujer va delante, el hombre la sigue; la mujer es anterior, el hombre mantiene con ella una relación filial; la mujer es lo dado, el hombre lo que nacerá de ella. El pertenece a la creación visible, pero siempre cambiante; sólo llega a la existencia con una forma mortal. Sólo la mujer existe desde un principio, está, es inmutable; el hombre deviene, y por esto siempre se precipita a la ruina. En el terreno de la vida física, el principio masculino está asimismo en segundo lugar, está subordinado al femenino. En ello tiene la ginecocracia su modelo y su fundamento. También en ello radica aquella idea perteneciente a los tiempos primitivos de la unión de una madre inmortal con un padre mortal. Aquélla es siempre la misma, pero por parte del hombre se suceden una serie interminable de generaciones. La misma Madre originaria se une con hombres siempre nuevos. Conocemos el mito platónico de Penía y Pluto. En él aparece la materia terrestre empobrecida, necesitada, y que no se basta a sí misma. Necesita la fecundación del hombre. Penía se entrega siempre a nuevos hombres sintiendo su propia impotencia, anhela ansiosamente emparejamientos siempre nuevos, busca, como Esmirna, seducir a su propio padre o, como hace Fedra con Hipólito, a su propio hijastro. Sólo mediante los alumbramientos siempre repetidos puede asegurar la duración e inmortalidad del mundo visible, de sus hijos. El hijo se convertiría entonces en esposo, en fecundador de la madre, en el propio padre. En el mito cretense, Pluto es el hijo de Deméter, y en el platónico aparece como esposo de Penía y padre del mundo visible. Es, en efecto, ambos. Se convierte de hijo en fecundador de la madre, y siempre se le aparece la misma mujer, ya como madre, ya como esposa. El hijo se convierte en su propio padre, como refiere Plutarco *(Parall.*, 22) en el mito de Esmirna y la túscula Valeria. También en estos casos el hijo sólo tiene madre, el padre procede del mismo lado materno; está un grado más alejado del hijo que la madre. La mujer es aquí la parte seductora, como Eva o Pandora; ella sigue viviendo, mientras que el hombre sucumbe; en todos estos rasgos reconocemos de nuevo la misma idea fundamental. La creación visible, el hijo de la Madre Tierra, se transforma en la idea del progenitor. Adonis, la imagen del mundo que cada año decae y se renueva, se convierte en y se llama *Papas*, el progenitor, que es él mismo[13]. A él se refiere Pluto. Como hijo de Deméter, Pluto es la

[13] Diodoro, III, 57; Herodoto, IV, 59, Zeus *Papaios* entre los escitas.

creación visible, siempre autorrenovada, y como esposo de Penía, es su padre y progenitor. Es al mismo tiempo la riqueza surgida del seno materno de la tierra y el dador de esa riqueza : al mismo tiempo objeto y potencia activa, creador y criatura, causa y efecto. Pero la primera aparición del poder masculino sobre la Tierra es en forma de hijo. Del hijo se deduce el padre, en el hijo se hace visible por primera vez la existencia y la naturaleza de la potencia masculina. Sobre esto se funda la subordinación del principio masculino al de la madre. El hombre aparece como criatura, no como generador; como efecto, no como causa. Con la madre sucede lo contrario. Ella existe antes que sus criaturas; aparece como causa, como primera dadora de vida, no como efecto. Se reconoce no sólo por sus criaturas, sino por ella misma. En una palabra, la mujer es la primera madre, y el hombre, su hijo. En las plantas que surgen de la tierra se hace evidente la cualidad maternal de la Tierra. Tampoco existe ninguna representación de la naturalidad; sólo es reconocida más tarde en el primer niño formado como varón.

El hombre no sólo es posterior a la mujer, sino que ésta aparece como reveladora del gran misterio de la generación de la vida. El acto que despierta la vida en la oscuridad del seno de la Tierra y desarrolla su semilla, se sustrae a toda observación; lo que primero se hace visible es el acontecimiento del parto. Pero en éste solamente toma parte la madre. La existencia y la conformación de la potencia masculina sólo se revela con la figura del niño varón; mediante el parto, la madre revela al hombre lo que era desconocido antes, y cuya actividad quedaba enterrada en la oscuridad. En innumerables representaciones de la antigua mitología, la potencia masculina aparece como el misterio revelado; por el contrario, la mujer se muestra con lo dado desde un principio, con la causa primitiva material, como lo material, físicamente visible, que no necesita revelación, sino que más bien ofrece la certeza de la existencia y la forma de la masculinidad mediante el primer parto. De Afrodita Epitragia cuenta el mito (Plutarco, *Teseo,* 18), que cuando Teseo sacrificó una cabra a la diosa a la orilla del mar por orden de Apolo, el animal se transformó en un macho cabrío, y desde entonces Afrodita se representa sentada sobre él. También aquí el animal madre aparece como originario. El hombre entonces se origina de la mujer mediante una prodigiosa metamorfosis de la Naturaleza, tal y como se repite en todos los nacimientos de varones. En el hijo, la madre aparece transformada en padre. Pero el macho cabrío es sólo un atributo de Afrodita, subordinado a ella y sometido a sus deseos[14]. El hombre nace del vientre de la mujer, y la propia madre se asombra de la nueva aparición. Entonces también ella reconoce en la formación del hijo la formación de aquel poder a cuya fecundación tiene que agradecer su maternidad. Su mirada queda

[14] Un significado semejante tienen los *hijos de la hija* de Entoria en el poema de Eratóstenes *Erigone* en Plutarco, Parall., 9.

prendada de la criatura. El hombre se convierte en su favorito, el macho cabrío en su portador, el falo en su eterno acompañante. Cibeles destaca como madre de Atis, Diana de Virbio, Afrodita de Faón. Predomina el principio femenino, material, de la Naturaleza. Acoge en su seno, en cierto modo como Deméter la *cista,* al masculino, como secundario, deviniente, sólo existente en forma mortal, eternamente cambiante. Esta es la expresión más elevada de la ginecocracia, y no menos significativa para ésta que la mortalidad de Jasión al lado de la divinidad inmortal de Deméter.

La misma concepción yace en el mito del nacimiento de Zeus del seno materno de Rea. También aquí sólo se destaca la madre. Si bien Crono es llamado en la leyenda padre de Zeus, esta expresión no tiene el significado de progenitor físico; más bien indica una anterior era ya en decadencia, cuya relación con la siguiente se representa por la sucesión de padre e hijo. La idea de generación está tan lejos que más bien se representa la destrucción y la decadencia como expresiones exclusivas de aquellas relación paterna. Así, el Zeus cretense sólo tiene madre, la fluída, la húmeda materia terrestre. En él aparece el lado masculino de la Naturaleza por primera vez en forma visible. Asimismo, también aquí la mujer se representa y se concibe como lo primero, como lo originariamente dado, lo existente desde un principio, y el hombre como lo deviniente, revelado a través de la madre. Y también Zeus es mortal, su tumba se muestra en Creta. El lado femenino de la Naturaleza se considera inmortal, y el masculino, por el contrario, es visto como eternamente cambiante, y sólo duradero por el eterno rejuvenecimiento que supone la muerte. El Zeus que muere y es sepultado es la expresión de esta creación que siempre muere y siempre resucita de nuevo. Pero es también el propio creador; él es, como Pluto, como Adonis, efecto y causa a la vez. Es la base masculina de la generación terrestre, que sólo logra su expresión en la creación, nunca jamás ella misma, sino sólo contemplada en la forma del hombre mortal. El Zeus de la mitología cretense que nace y muere, que regresa a la Tierra, su madre, con la muerte, aparece en conexión con la inmortal Madre originaria, Rea, —no deviniente, sino dada desde un principio—, como expresión consumadora de aquella ginecocracia basada en la ley material que desde la religión pasa a la vida ciudadana.

En ninguna parte las divinidades femeninas desempeñan un papel más importante que en Creta, la tierra natal de la religión y los misterios griegos. En la historia de Minos se entretejen una serie de seres femeninos que se dan a conocer como otras tantas representaciones de la maternidad material-telúrica: la madre de Minos, *Europa,* hija de Telefasa[15]; *Pasifae,* su esposa, madre del Minotauro; *Britomartis-Dictina,* la casta *virgo dulcis* a la que perseguía el

---

[15] Telefae o Télefe; Apolodoro, I, 3; Esteban de Bizancio, s. v. *Dárdanos; Thássos;* escol. Eurípides, *Fenicias,* 5.

amor del rey, hasta que ella buscó la paz en las profundidades del mar; *Ariadna,* que conocía la salida del laberinto, en cuya posesión Dioniso sucede a Teseo[16], que en Chipre aparece como Afrodita (Plutarco, *Teseo,* 20), cuya corona y baile también son conceptos completamente afrodíticos[17]; *Fedra,* la hermana de Ariadna; *Gorgo,* la amada de Asandro, que Plutarco *(de amore) asocia a Leucomantis; Baltes,* la ninfa, que los cretenses consideraban como madre de Epiménides de Festos, lo mismo que relata Plutarco *(Solón).*

Todas estas divinidades son representaciones de la materia terrestre maternal, y por eso también mujeres lunares, semejantes a Artemis-Diana. Ya por sus nombres se anuncia su naturaleza lunar. La brillante, resplandeciente, que luce a lo lejos, se llama *Luna.* En Orfeo *(Himnos,* 36), Artemis se llama Pasifesa. Afrodita lleva el sobrenombre Pasifae en Laurencio Lido[18]. Selene en luna llena se llama *Psiphanês* y *Pasiphaès* en Máximo[19]. Según Macrobio, *(Saturnalia,* 3.8) Afrodita es la propia luna.

Todas las grandes Madres de la Naturaleza llevan una doble existencia, como tierra y como luna. Esta es material como aquélla, una *oyraníē* o *aithēriē gē.* Así resplandecen Atenea, Artemis, Afrodita, como brillantes estrellas en el cielo nocturno húmedo, fecundante. Helena e Ifigenia fueron elevadas a la luna. Pero a las mujeres lunares se añade el parto de un huevo, una expresión de su maternidad material. Pero la ginecocracia y su degeneración, el amazonismo, cuya existencia hostil a los hombres encuentre su expresión en la cretense Gorgo, descansan sobre la maternidad de la luna. Por esto es un rasgo significativo del mito que Ariadna también sea mencionada como dominadora de Creta. En Plutarco *(Teseo,* 19), Ariadna ocupa el gobierno tras la muerte de Deucalión. Concierta la paz con Teseo, devuelve los rehenes e instituye una alianza entre los países en conflicto, Atenas y Creta. Con esto se puede comparar que dos ciudades cretenses, Lato y Olunte, en su pacto de federación, invocan a Britomartis y Artemis como testigos[20]. De nuevo vemos aquí la maternidad, como más arriba, en su significado activo, restablecedor de la paz. La antigua ginecocracia cretense ha dejado un eco importante en las siguientes costumbres. En el día conmemorativo de la partida de Teseo, sólo las hijas visitan el santuario de Apolo. Sólo las madres encuentran reprentación en la fiesta de las Oscoforias en honor de Dionisio y Ariadna (Plutarco, *Teseo,* 18 y 23). En relación con esta concepción está la costumbre cretense de hablar de «querida metrópoli», doblemente significativa. Lo mismo que el principio femenino se encuentra en

---

[16] Higinio, *Astron. poet.*, II, 5; Pausanias, II, 23, 164.
[17] *Ilíada,* XVIII, 592; Higinio, *Astron. poet.*, II, 5.
[18] *de mensib.*, 89; Aristóteles, *mir. ausc.*, p. 294 (Beckmann).
[19] *phil. peri katarchôn;* Fabric. *bibli. Gr.*, t. 8, p. 415.
[20] Chishull, *Antiq. Asiat.*, p. 136.

la cumbre de la Naturaleza, la mujer está a la cabeza del Estado y de la familia.

Pero en Creta la ginecocracia y el Derecho materno están vencidos. Sólo en el título «querida metrópoli» se ha conservado un recuerdo de su pasado prestigio. El principio lunar cede ante el solar, y la maternidad material ante el Derecho paterno espiritual. Esta insurrección es un hecho religioso. Es la misma que también hemos indicado en relación con el heroísmo de Belerofonte. Aquí debe ser desarrollada en sus diferentes gradaciones.

El traslado de la maternidad material de la Tierra a la luna da una solución cósmica a la pregunta sobre las relaciones entre ambos sexos. El sol se opone a la luna, como el hombre a la mujer. Lo que la sustancia terrestre une en el interior de su materia y sólo aparece separado en el parto, el sexo femenino y el masculino, se separa en el cielo en dos potencias cósmicas autosubsistentes. La luna material es la mujer, y el hombre se le opone en el sol y su naturaleza ígnea incorpórea. Ya en el sueño de Jacob (*Génesis*, 28, 10) la aparición del sol y la luna señala al padre y la madre. En la relación de ambos cuerpos celestes aparecen ejemplificadas en todos sus aspectos la del hombre y la mujer. Al lado de la materialidad de la luna aparece la inmaterialidad de la fuerza masculina del sol. La luna es en sí misma opaca, una auténtica Penía, lo mismo que la materia femenina terrestre. Es despertada a la vida por los rayos del sol. Este le comunica la luz y el principio de la fecundidad. Ella brilla con un resplandor ajeno, prestado. Lo mismo que Penía sigue a Pluto, *Luna* sigue a *Sol*. Anhelante y necesitada del resplandeciente Helios, ella sigue siempre las huellas de su paso. Aparece como la Tierra cósmica: material como la nuestra, concibiendo como ella, maternal parturienta igual que ella, y representada en los eternos creciente y menguante, el eterno cambio de la creación surgida del seno materno de la materia.

Sin embargo, con ello sólo se pone de manifiesto un aspecto de la naturaleza de la luna. En una segunda orientación, aparece no como potencia femenina, sino masculina; por lo tanto, en conjunto es hermafrodita, como se la representa frecuentemente. Comparada con el sol, la luna es la materia femenina que concibe, y comparada con nuestra Tierra, es la semilla del fecundador masculino. Lo que concibe del sol lo vierte de nuevo sobre la Tierra con los brillantes rayos de su luz nocturna, para fecundar así el suelo, como a toda criatura femenina. Cuando tal rayo de semilla cae sobre una vaca, nace Apis para los egipcios (según Plutarco, *Isis et Os.*), que justamente por eso es semejante en tantos aspectos a las formas de la luna. Entonces la luna frente al sol es la madre, y frente a la Tierra, el padre de todo lo engendrado. Ha sobrevenido una elevación de su naturaleza desde la materialidad femenina al espíritu masculino. Se ha progresado de la materia a la fuerza que despierta la vida en ella. Lo mismo que el sexo masculino sólo se revela sobre la Tierra a través del parto y es contemplado no como causa,

sino en el efecto, así ahora la luna aparece como representación corpórea de la misma fuerza; y lo mismo que la primera maternidad se encarna en la Tierra, ahora también la masculinidad lo hace en la luna. Con esto se da el primer paso en el terreno de la religión para la destrucción de la ginecocracia. La materia terrestre muestra sólo el lado femenino de la Naturaleza, y así la consideración de las potencias cósmicas por encima de la materia femenina lleva a la concepción del poder masculino, y aquélla pierde popularidad ante éste. La fuerza debilita a la materia, la única que antes era tomada en consideración, y aquélla domina sobre ésta. Esto contiene una lección muy importante para nuestro estudio: el Derecho materno surge de abajo, es de naturaleza y origen ctónicos; el Derecho paterno, por el contrario, viene de arriba, es de naturaleza y origen celestes, es el Derecho de las potencias luminosas, lo mismo que aquél es la ley del oscuro seno de la Tierra, lleno de tinieblas. Indica un nivel más elevado de la religión y el desarrollo humanos que el Derecho materno material.

En la paternidad cósmica se aprecian también dos niveles, uno más profundo y otro superior. Aquél es el nivel de la luna y éste el del sol. En aquél, la masculinidad aparece como fuerza lunar, y en éste como solar. En aquél todavía no ha abandonado la materialidad, mientras que en su última elevación hacia el sol toma la más pura de las naturalezas, la incorporeidad de la luz celeste. El poder fecundante de la luna no surge de ella misma, sino que es depositado en ella por el sol. Los rayos de la luz originaria comunican toda la vida al cuerpo inferior. El mismo sol entra en la luna y celebra allí sus bodas con la materia que concibe, como entre los egipcios, según Plutarco, hacen Isis y Osiris. En esta unión se convierte en padre lunar, en *Theós Mēn*, en *Deus Lunus*. Se rodea con la materialidad de la luna, adopta aquí una naturaleza terrestre. El rayo, totalmente incorpóreo y de la más elevada pureza en su fuente, el sol, recibe en su unión con la luna una naturaleza material y corpórea, y justamente por eso pierde su brillo y su pureza originales. Por eso la luna es para los antiguos el más impuro de los cuerpos celestes y el más puro de los terrestres. En la frontera de ambos reinos, se une con y se diferencia de los dos.

Lo que hay sobre la luna es igual que el sol, eterno e incorruptible; lo que está debajo, perecedero y corruptible, lo que nace de la materia. Pero la propia luna pertenece todavía a la atmósfera de la Tierra, es materialidad como ella, según Plinio, el *familiarissimum nostrae terrae sidus*. Según ello, podemos limitar correctamente la esencia de la masculinidad en el nivel de la potencia lunar. Aparece aquí todavía completamente material, penetrada de la materia, inmanente a ella. Todavía no se ha elevado al nivel superior; todavía no ha regresado a su fuente última, el sol. Ha tendido hacia la naturaleza luminosa, pero está hecha con la luz impura, material, de la luna, y no con la pura del sol incorpóreo. *Lunus-Mēn* pertenece todavía al mundo material, pero en éste ocupa el lugar

superior, lo mismo que en la región solar de la inmortalidad aparece en el inferior. Reina sobre la Tierra y aparece en su más pura divinidad como el poder masculino que penetra la materia terrestre, al igual que la humedad pasa por ser, para los antiguos, su sede ctónica, el agua abisal. Pero tan elevado como está sobre la Tierra, *Lunus* está hundido bajo el sol. Concebida como *Lunus*, la potencia masculina se eleva desde la materia terrestre al cielo, y está penetrada de una naturaleza luminosa para esta primera elevación; pero *Lunus* tiene su fuente en Helios, y así el Derecho paterno de la potencia masculina en su mayor y última elevación se reduce a la luz solar incorpórea, la superior y más pura de todas las potencias celestes.

En el mito cretense, el lado masculino de la potencia de la Naturaleza aparece en forma de toro, y el femenino, como vaca. Pasifae, la esposa de Minos, se inflama de una pasión sensual desenfrenada por el toro de Poseidón, deseo que satisfizo con ayuda del arte de Dédalo. De la unión nace Asterios, el Minotauro, mitad hombre, mitad toro[21]. El mismo símbolo se repite en Italia, la hija de Minos[22]; lo mismo sucede con Tauros, el título del caudillo en las guerras de Minos[23], y en el Zeus-toro que raptó a Europa[24] y en el toro de Maratón que Diodoro (IV, 59) hace proceder de Creta. El significado de este jeroglífico no admite duda. Indica el aspecto masculino, despertador de la vida, de la potencia de la Naturaleza. El toro surge de los abismos marinos, para lo cual Minos dirige sus súplicas a Poseidón. Así las mujeres eleas y argivas llaman al son de trompetas al dios de pies de toro; él debía venir y fecundarlas. De este toro marino Pasifae recibe el principio de la fecundación, de él surge Asterios. Como sede de la potencia masculina se consideran aquí las aguas ctónicas, la humedad del abismo. El mar guarda el falo fecundador, el dios lo envía desde sus abismos. Pero además de la telúrica, tiene una existencia lunar. A aquélla inicial sigue ésta posterior. En la luna aparece encarnada en una potencia cósmica la fuerza masculina invisible, actuante, que penetra la materia. *Taurus* se convierte en símbolo de la luna como *Lunus* masculino, y envía a la Tierra los rayos generadores. Apis, el toro sagrado, es engendrado por tal luz lunar. El toro de Cadmo lleva la señal de la luna en su flanco, según Higinio (*Fáb.*, 178); y también en representaciones artísticas parece la *lunula in bovis latere.* Pero Cadmo, con Telefasa, «la que brilla a lo lejos», que los logógrafos señalan como madre de Europa (Apolodoro, III, 1), colonizó la tierra tracia[25]. No carece de significado la colocación de una marca lunar en el cuerpo del animal. Mientras que el sol brilla

[21] Apolodoro, III, 1; Diodoro, IV, 77.
[22] Servio, *Ad Verg. Aen.*, I, 537.
[23] Plutarco. *Teseo*, 18.
[24] Higinio, *Fáb.* 178; Apolodoro, II, 5-7.
[25] Apolodoro, XXXI, 1; III, 4, 1.

sobre la frente del animal en tantas representaciones jeroglíficas, vemos aquí elegido el cuerpo, lo mismo que los patricios romanos llevaban la *lunula* en sus zapatos. Mediante el cuerpo, y por oposición a la frente, se destaca el aspecto puramente físico, material, de la existencia, y justamente éste es el que funda y promueve la luna. De ella y su poder masculino surge el desarrollo corporal de los hombres; la materialidad se refiere a la materialidad. Tenemos entonces que concebir al toro cretense como toro lunar; coincidiendo con esta naturaleza luminosa, se lo representa con una blancura de nieve[26]. Frente a *Lunus* está en Pasifae, en Telefasa, en Fedra, Ariadna, en Europa, Gorgo y *Luna*, y cuando se refiere la leyenda de la persecución de Britomartis por el rey ardientemente enamorado, para compararlas podemos recordar la persecución de Ifigenia por Aquiles. Ifigenia participa como Britomartis-Dictina de la naturaleza lunar de Artemis, y Aquiles, por su parte, muestra en la unión a la que llega con la mujer lunar, Helena, en la isla lunar de Leuke-Faetusa, el carácter de un *Deus Lunus*, como señalaremos más tarde. Pero merece ser mencionado aquí tanto más honrosamente, puesto que pertenece a Creta. En la isla es invocado como «Quinario»*, y en este nombre se da a conocer como uno de los cinco Dáctilos Ideos[27]. También Aquiles fue elevado desde la existencia acuática a la ígnea, como el toro-padre de Poseidón. Pero también en Aquiles no es el puro fuego celeste del sol el que predomina, sino la llama material vulcaneo-telúrica. La imagen de bronce del dios de la isla, Talos, forjada por los Dáctilos, indica el mismo nivel del poder masculino. Encarnación de la potencia generadora masculina de la Naturaleza, pertenece al nivel más profundo de las aguas terrestres. Con frecuencia se le oye murmurar por las noches por las aguas marinas. Como vagabundo nocturno, aparece como potencia lunar. El hombre telúrico del agua se eleva a *Deus Lunus*. Pero, por encima de la región de la luna, sube también hasta el nivel solar. Como potencia solar, rodea la isla tres veces al día[28]. Por esto, según Hesiquio, *tálōs* es el propio sol, lo mismo que en griego moderno *entalónein* es deslumbrar. Lleva en sí toda la potencia de la fuerza generadora, agua, fuego, y éste en su doble forma, como fuego terrestre vulcaneo, que funde la Tierra, y como puro fuego solar (Pausanias, VIII, 52, 2). Apolodoro declara que algunos llaman a Talos también Tauros. Ambos son de hecho completamente coincidentes. Como Talos, también Tauros es poderoso en un triple nivel: como potencia telúrica, lunar y solar. Según Virgilio (Egl. VI, 60), en Gortina, en Creta, se hablaban *solis armenta*. Según Hesiquio, en cretense el sol se llama *Abé-*

---

[26] Propercio, XXIII, 113; Filóstrato, *Imagines*, I, 16; Virgilio, *Eglog.*, VI, 53.

* (N. de la T.) En el original *Pemptus*, adaptación latina del término griego *Pémptos*, que significa «quinto». Se ha preferido el término «quinario» por considerar que expresa mejor la relación de la naturaleza de Aquiles con el número cinco.

[27] Servio, *Ad. Verg. Aen.*, I, 34.

[28] Luciano, *Philopseudes*, 19; Apolodoro, I, 9, 26.

lios. También como toro del sol aparece el Dioniso en forma de toro de Magna Grecia. Entonces, Dioniso-Aqueloo se ha elevado desde su existencia telúrica, en la que aparecía como la fuerza generadora que activa el agua, como *pásēs hygrótētos kýrios,* hasta una potencia solar celeste, en la que es invocado como *clarum caeli lumen.* Con este significado, ostenta una cabeza de hombre sobre un cuerpo de toro, mientras que el Minotauro lleva una cabeza de toro sobre un cuerpo de hombre[29]. Aquélla es la representación más elevada, la de la potencia solar incorpórea; ésta, la inferior, que se refiere a la potencia lunar corpórea, concebida como material, de un *Deus Lunus.* Que existe una separación entre esta vida material y la potencia solar está bellamente expresado en el mito de la vanidad de Dédalo e Icaro. El hombre material no puede traspasar la región sublunar de la mortalidad hacia la solar del mundo superior, como no pudo Belerofonte. Sólo lo logran los héroes de espíritu superior, como Perseo, Heracles o Teseo, ante los cuales se humillan, vencidas, las potencias de la materia.

Así, nosotros vemos al toro como fuerza generadora, a la que señala, tres veces repetido en tres niveles distintos, como animal ctónico, lunar y solar, pero sin embargo siempre el mismo. La analogía del león es muy instructiva. Este, lo mismo que el toro, muestra tres niveles de masculinidad. Como Caronte, vive en las aguas generadoras abisales —Caronte, según Tzetzes (a Licofrón) se llama en Italia «el león»—, con significado solar lo señalan Asia, especialmente tras los precedentes asirios, Libia y Etruria, particularmente Sardes, la ciudad del sol, cuyo nombre indica el año solar, y está formada de la misma raíz que Caronte, *ar,* la denominación de la potencia generadora del hombre *(árrēn-mas).* Pero el león no llegó a la Tierra desde el sol, sino de la luna. La luna lo ha criado y alimentado (Higinio, *Fáb.* 30); cayó desde la luna al país Apia, para sucumbir en su guarida de Nemea a la mano victoriosa del espiritual héroe solar, Heracles. El león de Apia es asimismo de naturaleza material, y por esto *Deus Lunus,* aunque su origen puede estar también en el sol; justamente del mismo modo la fuerza del Osiris egipcio reside en la luna, cuando igualmente tiene su origen en el sol. La luna tiene el significado más cercano a la vida telúrica, y el sol el más lejano, no inmediato. Por esto el hombre permanece ante todo junto a la luna, sin elevarse al sol, lo mismo que formaba el año lunar de la antigua cronología; el paso al año solar pertenece a un nivel de desarrollo posterior.

El progreso del mundo corpóreo al incorpóreo está relacionado con la elevación de la gran potencia de la Naturaleza del nivel lunar al solar, y así esta transmisión es más importante y significativa que la primera, de la Tierra materna al *Lunus* masculino. Con la luna no se abandona el reino de la materialidad, le pertenece tanto

[29] Diodoro, IV, 77; Apolodoro, III, 1; Higinio, *Fáb.* 40; Ovidio, *Heroid.,* X, 102; Pellerin, *Recueil...,* t. 3, tb. 98, n. 24.

como la Tierra. Cae, como ésta, en el terreno de la Naturaleza corruptible. Pero el sol está al otro lado de esta frontera; es incorpóreo, completamente inmaterial, incorruptible y totalmente puro. A su aparición se asocia la idea del espíritu y la vida espiritual, como en la luna; puede ser considerado femenino o masculino, generación material y desarrollo corpóreo. De los tres componentes de que consta el hombre, los antiguos atribuyen el *sôma* a la Tierra Madre, la *psychē* a la luna, y al sol el más elevado que tenemos, el *noýs*, el puro espíritu divino; y según Safo, Prometeo encendió en la rueda del sol la antorcha del espíritu inmortal, aquel fuego que Ennio en Epicarmo señala como *heic de sole sumptus ignis*. El sol se muestra incorpóreo por mediación de la luna, es decir, como *Lunus*, y directamente espiritual, sin grado intermedio. Por esto el nacido del sol no se reconoce por la naturaleza corporal del hombre, sino por la espiritual. Se distingue este superior origen, divino, celestial, por los hechos. Mediante sus hazañas, los hijos de madres mortales se dan a conocer como potencias luminosas hijos de padres celestes. Así se elevan Heracles, Perseo, Teseo, los Eácidas, hasta la superior naturaleza luminosa inmortal, y por eso se convierten en libertadores para la Humanidad de la materialidad exclusiva en la que se encontraba hasta entonces; son los fundadores de una existencia espiritual, superior a la corpórea, incorruptible como el sol, de la que surge, héroes de una civilización distinguida por la indulgencia y las aspiraciones más elevadas de un Derecho completamente nuevo. A este nivel espiritual superior pertenece el Derecho paterno, del mismo modo que en el nivel lunar se encuentra el todavía material. *Lunus* es el padre físico de los hombres; la potencia solar, el espiritual. Lo que allí se inicia en el terreno de la vida corpórea, material, aparece ahora culminado y afianzado en la superior y espiritual. Desde ahora, la inmortalidad se traslada desde el lado materno al paterno. La relación se ha invertido. Lo principal e inmortal según las leyes de la vida material era la madre, y ahora, según las leyes espirituales, el padre ocupa este lugar; mortalidad y subordinación son la dote de la madre. En Minos se muestra, como en Eaco, la culminación de este cambio. Según el cuerpo, es hijo de Asterio, el *Lunus* material. Pero el espíritu inmortal con el que ejecuta tantas hazañas lo revela como hijo de Zeus. Como el padre, se alza hasta la naturaleza celestial, y su madre, Europa, por el contrario, es rebajada a una mujer mortal. Según la opinión de los antiguos, Minos era considerado como hijo sólo de una madre; el toro generador se presentó a la inmortal Europa como el mortal Asterio, como Jasión a Deméter. Lo mismo vale seguramente para la madre de Eaco, Egina. Pero al final prevalece en la consideración religiosa de las cosas un punto de vista espiritual, que abandona la vida puramente material, y con ello también la relación de filiación debe cambiar a la exactamente opuesta. La preponderancia pasa al lado paterno. El Derecho de las potencias luminosas terrestres, el patriarcado, sale vencedor sobre el de la ma-

ternidad telúrico material. La propia mujer se doblega con gusto ante la superior potencia solar. Reconoce su resplandor como luz prestada, se inflama de amor ante la superior naturaleza espiritual del hombre. Como la luna al sol, así Ariadna sigue al héroe solar. Teseo, surgido del mar, y saluda en él a su libertador. Minos había perseguido a la casta Britomartis, como Atenea sufrió la persecución de Hefesto, Tetis la de Peleo, *Anna Perenna* la de Marte, y luchado por el goce de la materia femenina, según la ley material del hombre: así se repite la relación y, cegada por la naturaleza superior del hombre, como Io ante la visión de Zeus, la mujer ansía la unión con él, y encuentra su mayor redención en la subordinación al amado. Sólo con esto se produce la unión de los sexos en concordancia con la más elevada ley cósmica. Teseo culminó esta tarea. Cuando mata al Minotauro, él, el Heracles ático, funda el Derecho paterno espiritual de la potencia luminosa celeste. En el Atica se culmina y se continúa a Creta. Ahora vale la sentencia que nos comunicaba Plutarco: «Así el hombre se remite al auxilio de la superior potencia espiritual, celeste, como su principio más elevado».

CAPITULO IV

ATENAS

Licia se halla estrechamente relacionada no sólo con Creta, sino también con Atenas. Al comienzo de los lugares mencionados, Herodoto, y después también Estrabón (p. 573 Casaubon), refería que Lico, hijo de Pandión, había sido expulsado de Atenas por su hermano Egeo, y desde allí llegó junto a Sarpedón, en el país de los Termilios ¿Ha estado el matriarcado quizás también en vigor en Atenas? La respuesta afirmativa a esta pregunta está confirmada por numerosos indicios.

En primer lugar me gustaría llamar la atención del lector acerca de un pasaje de Varrón, que se halla conservado en San Agustín *(De Civ. dei.,* XVIII, 9). Durante el reinado de Cécrope tuvieron lugar dos hechos milagrosos: en el mismo instante salió de la tierra en un determinado lugar un olivo y en otro brotó el agua. El rey, espantado, mandó preguntar a Delfos qué significaba esto y cómo debería actuar. El dios le respondió diciéndole que el olivo representaba a Minerva y el agua a Neptuno, y que en ese momento los ciudadanos deberían escoger cuál de los símbolos y cuál de las divinidades preferían como protectora de su ciudad. Cécrope convocó a toda la población en asamblea, incluidas también las mujeres, que en esa época acostumbraban participar en las celebraciones públicas. En esa ocasión los hombres votaron por Neptuno y las mujeres por Minerva, y como había una mujer más ganó Minerva. Entonces Neptuno se enfureció, e inmediatamente el mar invadió todas las tierras de los atenienses. Para calmar la ira del dios los ciudadanos se vieron obligados a infringir a las mujeres una triple pena: la pérdida de su derecho al voto, la pérdida para sus hijos del nombre materno, que hasta entonces habían llevado, y la privación del calificativo de Atenienses, con el que se engalanaban por deferencia al nombre de la diosa[1].

[1] *Ut nulla ulterius ferret sufragia, ut nullus nascentium maternum nomen accipe-*

En este mito Neptuno representa al patriarcado y Atenea al matriarcado. Mientras este último permaneció en vigor los hijos llevaron el nombre de la madre y las mujeres, como colectividad, el de la diosa. Y mientras se llamaron atenienses fueron realmente partícipes de la ciudadanía. Posteriormente se convirtieron simplemente en las mujeres de los ciudadanos, y de ahora en adelante la mujer comenzaría a decir: *ubi tu Gaia, ibi ego Gaius*[2].

Este era el antiguo derecho, el derecho de la época anterior a Cécrope, que a continuación fue suplantado por el derecho paterno. Y por lo tanto no es exacto lo que Aristófanes señala en la *Asamblea de las mujeres,* que el derecho femenino es el único que parece no haber estado nunca en vigor en Atenas: este derecho no sólo ha existido sino que también ha estado en vigor antes que ningún otro.

En ese pasaje de la *Asamblea de las mujeres* se lee (vv. 455 ss.):

> Blepiro: ¿Qué se ha decidido?
> Cremes: Entregarles el gobierno, porque parece ser que esto jamás se ha hecho en nuestra ciudad.
> Blepiro: ¿Y ya se ha decidido?
> Cremes: Te lo estoy diciendo.

Las costumbres licias también se hallan atestiguadas en la antigua Atica. Al igual que Asia, allí aparecen como el derecho originario de ese pueblo, y al igual que Asia también se hallan estrechamente vinculadas con la religión, en tanto que se relacionan con el culto de Atenea, la divinidad femenina, y con el propio nombre femenino de la ciudad.

La narración de Varrón puede confrontarse con otra similar, conservada en Estrabón (IX, 402), que recoge un pasaje de Eforo *(F. gr. Hist.* 79, frg. 119). Refiriéndose a la guerra que los cadmeos de Beocia llevaron a cabo a su vuelta de Tesalia contra los pueblos que los habían expulsado anteriormente, o sea contra los tracios, iantos y pelasgos —guerra que terminó con la migración de estos últimos hacia Atenas, con el tránsito de los tracios hacia el Parnaso y con la fundación de la ciudad de Iampolis en Fócide— se cuenta en el texto: «dice Eforo que los tracios, tras haber estipulado un armisticio con los beocios, los atacaron de noche, en un momento en el que éstos habían aflojado la guardia. Pero los beocios consi-

---

ret, ut ne quis eas Atheneas vocaret. A ello se añade la siguiente observación de San Agustín: *in mulieribus, quae sic punitae sunt, et Minerva, quae vicerat, victa est; nec adfuit suffragatricibus suis, ut suffragorum deinceps perdita potestate et alienatis filiis a nominibus matrum Atheneas saltem vocari liceret et eius deae mereri vocabulum, quam viri deivictricem fecerant ferendo suffragium* (Ver también Platón: *Leyes,* I, p. 627 d).

[2] Plutarco, *Quaest. Rom.* (p. 271 e): Plutarco explica esto como expresión de la contitularidad de la potestad familiar. Pero el hombre está de todos modos en una posición prevaleciente y la mujer obtiene todos sus derechos a partir de él. El antiguo derecho aparece en la historia de *Larentia* y *Tarutius,* tal y como la cuenta Plutarco, *Quaest. rom.,* 35 (p. 273 b).

guieron defenderse victoriosamente, y echándole en cara a los tracios la violación del tratado de paz, se les respondió diciéndoles que el armisticio se había pactado únicamente haciendo referencia al día, y que ellos habían sido atacados por la noche. De aquí habría salido el proverbio: *Thrakía pareýresis* (pretexto tracio) (Polieno, VII, 43; Zenob, IV, 37 (I, 94 L. S.) y Suidas: s. v.). Los pelasgos por el contrario se habían ido a consultar el oráculo mientras la guerra todavía estaba en curso, y lo mismo hicieron los beocios. La respuesta que recibieron los primeros no la conozco, a los beocios la sacerdotisa les respondió diciéndoles que hubiesen vencido en esa guerra si hubiesen llevado a cabo un comportamiento impío. Había surgido la sospecha entre los enviados de que la respuesta de la sacerdotisa pretendía favorecer a los pelasgos, porque ésta pertenecía a su estirpe, en tanto que el santuario era de origen pelasgo (Estrabón, VII, 324, 327, 328/9). Entonces agarraron a la sacerdotisa y la arrojaron a una hoguera, pensando que su acto, fuese justo o injusto, lograría en ambos casos su fin: así si el oráculo de la sacerdotisa era falso habría recibido en efecto su justo castigo, y si era cierto, entonces, en cualquier caso, ellos habrían seguido la orden que habían recibido. Las autoridades encargadas del templo[3] no consideraron oportuno condenar inmediatamente a muerte a los responsables dentro del propio santuario y sin interrogatorio previo. Constituyeron por lo tanto un tribunal y quisieron llamar para el cumplimiento de esta función a la sacerdotisa, a saber, a las dos profetisas supervivientes de las tres originariamente existentes. Pero como los beocios se oponían, afirmando que en ningún lugar del mundo se solía confiar una sentencia a las mujeres, las autoridades del templo decidieron que dos hombres contrapesasen a las mujeres. Y como los hombres se pronunciaron a favor de la absolución y las mujeres a favor de la condena, y dada la igualdad de votos, prevaleció el veredicto absolutorio. De este hecho deriva la costumbre de que en Dodona los oráculos encargados por los beocios fuesen primero pronunciados por los hombres[4]. Las profetisas, a su vez interpretaron su oráculo en el sentido de que el dios ordenaba a los beocios que robasen los trípodes que se hallaban en su propio país y que los llevasen anualmente a Dodona. Y esto ocurre realmente porque cada año ellos llevan por la noche a Dodona uno de sus trípodes sagrados escondido bajo su manto».

Esta singular narración, que al igual que la de Varrón, no suele tomarse en consideración, revela una vez más que el principio na-

[3] *toýs perì tò hierón*, expresión con la que se refiere a los exégetas del oráculo de sexo masculino (Dem, *in Mid*, 53, p. 478; Filóstrato, *Imagines*, II, 33, p. 103 Jacons (=p. 434, 7K), o las Selos, mencionados por Aristóteles, *Metereol.* L, 14 (p. 352 b 2), por Esteban de Bizancio, s. v. *Dōdṓnē* y llamados por Homero (Il. XVI, 235): *hypophêtai aniptópodes chamaieýnai*, o a los Tomuri, término cuya etimología es muy discutida.

[4] En relación con esto es conveniente confrontar el fragmento 1 con el libro séptimo de Estrabón (p. 329).

tural femenino es el más antiguo y que sólo posteriormente el principio masculino entró en conflicto con él, conflicto del que los hombres salieron victoriosos. Las mujeres condenaron y los hombres absolvieron. En base al principio más antiguo, el material y femenino, los beocios son culpables. Matando a la sacerdotisa ultrajaron a la propia tierra, cuya maternidad es celebrada por las Pléyades (Pausanias, X, 12, 10). Basándose en el derecho espiritual patriarcal, por el contrario, son inocentes: sacrificaron la mujer a un principio natural, es decir, el de la virilidad generatriz, y fundaron el dominio del principio de la luz en la herida infringida a la maternidad telúrica. La sacerdotisa halla la muerte en la hoguera: purificada mediante el fuego de las escorias de su naturaleza mortal va a unirse al principio superior de la luz, cuya incorpórea fuerza despierta desde lo alto en la corpórea tierra el núcleo de la vida. De este modo el propio crimen sirve para propiciar una suerte benigna, ya que, basándose en el propio oráculo rendido por la sacerdotisa, es posible el desarrollo del progreso.

Nos encontramos ante el mismo desarrollo que resultará evidente en el mito de Orestes, del que nos ocuparemos ampliamente más adelante. El asesino de la madre resulta condenado y absuelto por el mismo número de votos. En base al principio materno de las Erinnias debe ser sometido al castigo, pero basándose en el derecho apolíneo de la luz, que es el propio de una virilidad superior, resulta inocente. Ambas concepciones se enfrentan sostenidas por un idéntico número de votos. Pero Atenea deposita en la urna su voto a favor de Orestes, y éste es absuelto gracias al *calculus Minervae.* La propia mujer reconoce la validez superior del derecho del hombre. En la figura de Atenea la maternidad material aparece sublimada en una espiritualidad liberada del lazo con la madre. También ella, como la sacerdotisa de Dodona, ha sido purificada mediante la luz de las escorias de la materia y elevada al nivel superior representado por el principio masculino de la divinidad. El antiguo derecho telúrico de las Erinnias ha sido infringido, las sanguinarias madres telúricas se pliegan espontáneamente a la nueva ley, contentas de haber sido liberadas de su horrible deber. Lo mismo le ocurre a la sacerdotisa de Dodona. A través de Apolo se lleva a cabo la expiación de Orestes, a través del dios masculino se limpia la mancha del matricidio. El mismo pensamiento se halla en la base del robo del trípode beocio. El principio de la luz, gracias al cual los asesinos como Orestes consiguen la expiación y la absolución, es celebrado por los cadmeos en la propia Dodona y obtiene un reconocimiento oficial, como lo demuestra la exposición del trípode sagrado.

El número dos, de carácter material y femenino, que en la dualidad de las sacerdotisas aludía al originario dualismo, es elevado en el trípode a la perfección del tres, a la armoniosa trinidad[5]. El

[5] Dualismo que también es subrayado por Herodoto (II, 25) y Sófocles *(Traqui-*

nivel inferior, representado por el principio religioso telúrico-material, que emerge claramente en el culto de Zeus Aqueloo en Dodona, cede ante el orden cósmico superior que se lleva a cabo con el principio de la luz y que se revela en la sucesión de las tres estaciones del año. Por este motivo debe repetirse anualmente la consagración del trípode. El hecho de que el trípode deba ser sacado de Tebas durante la noche y escondido alude también al tránsito del principio telúrico al de la luz. Y también es igualmente reconocible en la *Trakía pareýresis* (engaño tracio). La noche se halla asimilada al principio materno y material[6]. Y ambos se contraponen al principio paterno y al día, que se conjugan con el principio de la luz. El día nace de la noche como el hijo del cuerpo de la madre y como la encina de Zeus de la tierra. La madre es la entidad originaria, entra a formar parte del mundo visible antes del hombre generador, que opera invisible en la profundidad de la tierra y que sólo en el hijo se manifiesta en su visible exterioridad. Es cierto que en la encina se reconoce la imagen de Zeus pero solamente la mujer es de por sí visible y existente. El hijo se convierte entonces en padre y la madre se sitúa junto a su hijo como mujer. De este modo se presentan en Dodona Dione-Venus y Zeus-Aqueloo: la primera como tierra-materia, madre de los frutos[7] y el segundo como la fuerza generatriz del agua, que toma una apariencia sobre todo mediante el nacimiento, es decir, generando la encina que despunta hacia lo alto. Si en el dios se venera la fuerza que genera todo fruto «la fuerza vital por medio de la que todas las cosas nacen de la tierra» (Filóstrato, *Heroic.* p. 98 Boissonade (301, 7 k), ello sin embargo presupone a la mujer originaria. En Dodona el principio materno domina la naturaleza: su símbolo es la paloma de Afrodita. Las sacerdotisas que llevan el nombre de este animal (al igual que otras abejas y osas se congregan en otras partes en torno a análogas Madres-Naturaleza) preparan el culto y comunican los secretos revelados por la divinidad, del mismo modo que la tierra en el acto generador muestra la existencia de una fuerza creadora y el misterio de la generación que se realiza en su oscuro seno[8].

---

nias, 172 y escolio) y que reaparece en la duplicidad de las columnas del regalo votivo corcirense en el fragmento de Arístides *(Miles.)* en Esteban de Bizancio: s. v. *Dōdōnē* (FHG, 4, 326 frg. 30).

Sobre el último de estos puntos ver Plutarco: *Quaestiones symp.*, IX, 14, 2 (p. 744 b) y Platón, *Timeo* p. 307 (Bipont. p. 53 d).

[6] Demostraremos enseguida con mayor precisión la identidad de estas dos parejas de conceptos: tierra y noche, maternidad y oscuridad.

[7] Apolodoro, *apud. Schol. Od.* III, 91 (=FHG, 244 frg. 122); *Schol* (BT) Il. V, 370; *Schol* (ABT), Il., XVI, 233 ss; Servio, *Ad Larg. Aeneid.* III, 466; Cicerón, *De nat. deorum*, III, 59; Juan Lidus, *De mensibus*, IV, 64, p. 89, 214 (Roether); Hesíodo, *Theog.* 353; Apolodoro, I, 2, 7; Pausanias, X, 12, 10 (en el que en el lugar de una supuesta *â* debe leerse seguramente hoy en día *Gâ)*; Lucano, *Farsalia*, VI, 426: *altrix Dodona.*

[8] Herodoto, II, 55 (con los significativos apelativos de Proméneia, Timarétē, Nikándrē); Sófocles, *Tranquinias*, 172 y Esteban de Bizancio s. v. *Dōdōnē*. Justino,

Las palomas son negras (Herodoto, II, 25) al igual que el oscuro vientre materno (Ver Horapollo, II, 32 (p. 73 L), como la tierra henchida de agua y rica en frutos y como la noche, madre del día, todas ellas representaciones que tendremos ocasión de encontrar en numerosas ocasiones en los testimonios de los antiguos. El dos es el número que caracteriza originariamente a tales representaciones, pero el dos también representa el dualismo femenino que vuelve a hallar la unidad originaria en el tres, del mismo modo que el padre y la madre la reencuentran a través de su hijo. Todas estas concepciones se basan en la prioridad del principio natural femenino. La madre domina al marido que, en calidad de hijo, sale a la luz del día brotando de su oscuro cuerpo. Los hijos conocen solamente a la madre del mismo modo que las Pléyades sólo nombran a la madre y no conocen a ningún padre, excepto, a nivel genérico, la eterna e inagotable potencia masculina de Zeus. Pero lo que viene después, desde el punto de vista de la manifestación exterior, está en primer plano desde el punto de vista del poder: hacer avanzar a la humanidad desde el primero al segundo de estos dos principios constituye el fin y el destino de la religión. El sistema pelásgico-dodoneo también sigue esta línea de desarrollo. El hijo se convierte en padre y la madre se convierte en mujer. Junto a Zeus aparece Dione-Venus en una posición subordinada, mientras el portador del látigo es representado como un muchacho; él se coloca en consecuencia como el *lébēs* que domina y representa al cuerpo de la madre en la misma relación de subordinación forzosa en la que Erecteo, Virbio, Iaccos y Sosipolis se sitúan junto a las grandes Madres (Esteban de Bizancio, s. v. *Dōdōnē).* Pero la inversión de las relaciones entre los sexos se lleva a cabo sobre todo mediante la ascensión de Zeus-Aqueloo, originariamente concebido como una fuerza acuosa, a la dignidad de Zeus —Helios, ascensión que es simbolizada en Ammón mediante los sonoros recipientes de bronce repletos de agua que repercuten sus sonidos en armoniosas cadencias a la salida del Sol (Aristóteles en *Schol. Villois* (B) *ad Il.* XVI, 233). Solamente durante el día, en efecto, como se deduce de Menandro (en Esteban de Bizancio, s. v. *Dōdōnē)* es perceptible el resonar sagrado del bronce[9]. Del mismo modo el primer rayo de sol da salida a un sonoro retumbo del coloso de Memnón que anima a todas las criaturas a despertarse y pone en el seno de la tierra el núcleo de la vida. En adelante la mujer se plegará ante esta fuerza divina elevada a naturaleza luminosa. La materia generatriz acepta someterse a la forma inmortal que la transforma de *Penía* (pobreza) en *Plutos* (riqueza).

En base al derecho solar los asesinos de la sacerdotisa no sólo

---

XVII, 3, 4; Filóstrato, *Imagines* II, 33 (p. 434 7 k); Platón, *Fedro*, 244 b; Arístides, II, 13 (Dindorf); Pausanias, X, 12, 10; Suidas, s. v. *Dōdōnē* y Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, III, p. 182.

[9] Silio Italico, III, 669 ss y Creuzer, *Symbolik*, III, p. 181, n. 1.

son inocentes, sino que también son los benéficos promotores de un estadio más elevado de la civilización. El lugar de la venganza de sangre pasará a ser ocupado por el procedimiento judicial, y ello será un progreso que también tendrá lugar en el caso de Orestes. El hecho de que la victoria del principio masculino de la luz sobre el telurismo se remonte a un acto llevado a cabo por los cadmeos fenicios encuentra un paralelo en la narración de Herodoto (II, 54-6) según la cual también eran fenicios los que transplantaron por primera vez el culto egipcio al territorio fecundo y rico en agua de Dodona. La Tebas egipcia y la de Beocia se sitúan una al lado de otra, y por ello no tiene importancia alguna establecer a cuál de las dos se refiere el coro de tebanos mencionado por Filóstrato (*Imagines*, II, 33 (p. 434, 10 K)). Lo que sí es cierto es que ningún sacerdocio aparte del de Dodona se atiene fan fielmente a los usos y a las concepciones egipcias, y esto pone de manifiesto, en el Mundo Antiguo, la existencia de una unión entre instituciones culturales similiar a la que se verificará de nuevo en el mundo cristiano. Sin detenerme a mostrar los múltiples paralelos existentes entre la religión del Nilo y la del Aqueloo, entre Ammón y la pelásgica Dodona, desearía llamar la atención en especial sobre la hoguera de los cadmeos. Esta recuerda los usos religiosos asirio-fenicios, de los que en seguida señalaremos la relación que mantienen con el culto al Sol, y sobre los que Raul-Rochette[10] proporciona los oportunos testimonios. En el fuego reside el principio superior de la luz, la potencia inmaterial masculina en su máxima pureza, y a él se vinculan todos los máximos exponentes del derecho paterno: Apolo, Dioniso, Heracles, Teseo. Este último, del mismo modo que Aqueloo de Dodona, dispone de la fuerza material del agua que se halla sobre la tierra y como héroe apolíneo utiliza la fuerza inmaterial del Sol. También aparece como vencedor del principio telúrico y como liberador de la mujer en el país de los Tesprotios. Edoneo cede a su mujer y a su hermana al héroe de la luz. El telurismo queda superado por el mismo principio que ha demostrado su fuerza victoriosa al conseguir la absolución de los cadmeos en Dodona[11].

Al testimonio de Varrón acerca de la existencia originaria y de la pérdida sucesiva del derecho al voto de las atenienses debemos añadir la narración de Eforo relativa a la función judicial ejercida por las mujeres en Dodona. Volvamos de nuevo a Atenas. Además del de Varrón existe otro notabilísimo testimonio acerca del derecho materno vigente durante la prehistoria ática. Me refiero a las *Euménides* de Esquilo. Al igual que en el mito antes referido, los

---

[10] *Mémoires d'archéologie comparée: première mémoire: «Sur l'Hercule assyrien et phénicien;* Mémoires de l'Institut de France, Acad. Inscriptions, 17, 2, París, 1848, p. 25 ss.

[11] Plutarco, *Teseo*, 35, i; Pausanias, I, 27, 7; Diodoro, IV, 63, 4; Eliano, *Varia Historia*, IV, 5; Filocoro, fr. p. 32 (FHG 1, 391-2 frg. 45-6). Volveremos a hablar del significado de los cadmeos para el derecho masculino más ampliamente en relación con el collar de Harmonía.

dos principios del derecho materno y paterno estaban representados por Minerva y Neptuno, del mismo modo en Esquilo estarán representados respectivamente por las Erinnias y por Apolo y Atenea. Orestes mata a su madre para vengar la muerte de su padre. ¿Qué vale más ahora, el padre o la madre? ¿Quién está más proximo al hijo, aquél o ésta? Atenea instituye el tribunal: serán los más notables ciudadanos quienes decidan. Las Erinnias sostendrán la acusación contra el matricida y Apolo, que le ha ordenado llevar a cabo ese acto y que lo ha purificado de la sangre derramada, asumirá su defensa. Las Erinnias son partidarias de Clitemnestra y Apolo de Agamenón. Aquéllas apelan al derecho materno y éste al paterno. En el diálogo entre Orestes y las Erinnias que a continuación se expone se muestra el punto de vista de estas últimas:

> Erinnias: ¿Fue el adivino quien te dictó el parricidio?
> Orestes: No debo, hasta ahora, maldecir mi suerte.
> Erinnias: Pero si la votación te condena entonces dirás otra cosa.
> Orestes: Tengo confianza, mi padre me enviará ayuda desde la tumba.
> Erinnias: Confía ahora en los muertos, después de haber matado a tu madre.
> Orestes: Estaba mancillada por dos crímenes.
> Erinnias: ¿Cómo?, explícaselo a quienes han de juzgarte.
> Orestes: Matando a su marido mató a mi padre.
> Erinnias: Pero tu estás vivo y ella sin embargo se liberó de su culpa muriendo.
> Orestes: ¿Y por qué no la perseguiste en vida?
> Erinnias: No era de la misma sangre que el hombre al que mató.
> Orestes: ¿Acaso soy yo de la sangre de mi madre?
> Erinnias: ¿Cómo, o sea que te crió en sus entrañas, desgraciado, y tú reniegas de la sangre de tu queridísima madre? (595-608).

Del hecho de que las Erinnias no hayan castigado el crimen de Clitemnestra se deduce pues claramente que ignoraban el derecho del padre y del marido. Sólo conocen el derecho de la madre, el derecho de la sangre materna y basan sus pretensiones en contra del matricida en la fuerza del antiguo derecho y de la antigua costumbre. Muy distinta es la posición de Apolo: él ha ordenado a Orestes el matricidio para vengar la muerte de su padre porque ésta era la voluntad que el celeste Zeus le había comunicado. Y también ahora él asumirá su defensa en su enfrentamiento con las Erinnias contraponiendo el derecho paterno con el derecho materno y afirmando la preeminencia del primero de ellos. El se muestra en esta ocasión de modo especial como patrio, un apelativo que siendo propio de Atenas lo califica como protector de la ciudad y al que los autores interpretan en el sentido de *archēgós toŷ génoys* (fundador de la estirpe) y *prógonos* (antepasado)[12]. El habla de este modo (ver 657 ss):

---

[12] Plutarco, *Demetrio*, 40, 8; Diodoro, XVI, 57, 4; Pausanias, I, 3, 4. Con respecto al significado de *patrôs* observa claramente Hermann comentando a Sófocles,

«También te lo diré, y entérate de que hablo con razón. No es la madre la engendradora del que es llamado su hijo, sino la nodriza del germen en ella sembrado. El que engendra es el hombre; ella como una extranjera para un extraño salvaguarda el retoño. si una divinidad no se lo malogra. Te daré una prueba de este argumento: se puede ser padre sin la ayuda de una madre. Aquí mismo tenemos un testimoniio, la hija de Zeus olímpico, que no fue alimentada en las tinieblas de un seno materno, y sin embargo ninguna diosa podría engendrar vástago semejante».

Apolo también hace valer el derecho del que engendra, en contraste con las Erinnias que apelan al derecho de la sangre y de la materia que el hijo recibe de la madre. Aquél es el nuevo derecho y éste el antiguo. En efecto, tras haber escuchado las razones de Apolo dicen la Erinnas (vv. 727 ss):

«Tu has destruido las antiguas usanzas, utilizando el vino para engañar a las antiguas diosas».
y poco después. (v. 731):
«joven dios, te gusta injuriar nuestra ancianidad».

Enseguida, los jueces, una vez conocidas las alegaciones respectivamente expuestas por los contendientes, se acercan a la urna para votar. También Atenea por su parte toma del altar uno de los guijarritos utilizados para expresar el voto, y tomándolo en la mano dice: (v. 734 ss)

«Yo soy a quién corresponde pronunciar la última mi veredicto. Añadiré mi voto a los que defienden a Orestes; no tengo madre que me haya dado a luz, y en todo, excepto en el contraer matrimonio, me inclino a favor del varón, estoy con toda mi alma a favor del padre. Así pues no me preocuparé del destino de una mujer que ha matado al guardián de su hogar. Orestes vencerá, aunque empaten los votos».

Es pues el padre, el guardián de la casa, quien disfruta de un derecho más legítimo, y no la madre. Basándose en este derecho, que dimana de Zeus, padre tanto de Apolo como de Atenea, Orestes es absuelto por el tribunal, tribunal que fue el primero en ser estatuido entre los mortales, gracias al *calculus Minervae*, y a pesar

---

Traquinnias, 288: *Propie patrõoi dii sunt, qui paterni generis auctores habentur*. Incluso en este sentido meramente físico Apolo es *patrõos theós* de los atenienses y de los jonios. Es justamente la paternidad la que debe ser enérgicamente subrayada en contraste con la maternidad anteriormente dominante. Con esto concuerda el hecho de que el más antiguo Apolo, hijo de Vulcano y Minerva, tuviese este apelativo: Cicerón, *De nat. deorum*, III, 55. El fuego, que constituye la naturaleza de Vulcano, es el fundamento físico de la generación por parte de los esposos. En su elevada configuración definitiva Apolo se convierte en el fuego celeste y como principio paterno de la luz asume entonces el apelativo de *patrõos*. Ver Schoemann. *De Apolline custode Athenarum*, Gryphiswald, 1856, p. 7 (=Opusc. 1, 322) y Servio. *Ad Verg. Aeneid.* III, 332.

de que fuese igual el número de votos favorables y contrarios. Apolo es celebrado como *palaigeneîs moíras phthísas, palaiàs daímonas kataphthísas* (destructor de las antiguas moiras, y destructor de las antiguas divinidades). El semicoro de las Erinnias canta (v. 808 ss):

> «¡Ay, jóvenes dioses!, habeis pisoteado las leyes antiguas, y me habéis arrancado la presa que ya tenía en mis manos».
> Todo el fundamento de la antigua condición jurídica de la Humanidad ha sido abatido, se han destruido todos los fundamentos de una sana convivencia. Nadie podrá ya invocar: *ō díka, ō thrónoi t'Erinýōn* (v. 511: ¡oh, justicia, oh, trono de las Erinnias!)».

Temblando por la ira, la divina cuadrilla de las hijas sin prole de la Noche pretende refugiarse en la profundidad de la tierra, esterilizar los campos e impedir el crecimiento de los frutos del cuerpo. Pero he aquí que Atenea consigue atraérselas para su causa y reconciliarlas con el nuevo derecho. Ellas deberán continuar ejerciendo a su lado una benéfica función, no serán despreciadas ni expulsadas. No, ¿por qué? (v. 854 ss):

> «y tu en una hermosa morada cerca de la casa de Erecteo recibirás de los cortejos de hombres y mujeres ofrendas que ningún otro pueblo podría ofrecerte».

En este momento terminan aceptando de buen grado el tener una morada propia y el desarrollar su función junto a Palas; ellas, las diosas primigenias, ahora transformadas en potencias benéficas propiciadoras de la paz y la tranquilidad y custodias de todos los vínculos, amadas de ahora en adelante por las muchachas, preparan las alegrías del matrimonio. Una prole de pías muchachas y un cortejo de ancianas madres llevarán por fin a las recobradas patronas del país hacia su reino, bajo el Hades, en la oscura morada de los muertos. Moira y Zeus, el que todo lo ve, cooperarán de buen grado a favor de la prosperidad del pueblo ateniense.

Como puede observarse, en el núcleo de la representación de Esquilo se halla el tema de la lucha entre el derecho materno y el derecho paterno. La antigua costumbre queda eliminada y un nuevo principio toma su lugar. El vínculo privilegiado entre el hijo y la madre queda roto. El hombre se sitúa con respecto a la mujer en una posición jurídicamente superior. El principio material queda subordinado al espiritual y solamente entonces el matrimonio alcanzará su auténtica y elevada dignidad. Las Erinnias, como Apolo les reprochaba (v. 213), no reconocían ni honraban el sagrado vínculo matrimonial instituido por Hera. El que Clitemnestra lo hubiese violado no significaba a sus ojos nada y no podía justificar el acto justo además de sangriento del hijo. En este sentido el derecho paterno aparece como equivalente al derecho matrimonial y es por ello por lo que da origen a una época completamente nueva caracterizada por la existencia de un sólido ordenamiento de la

familia y el Estado, una época que cobija los gérmenes de un gran desarrollo y de un soberbio florecimiento futuro. Sobre estos nuevos cimientos Atenea quiere elevar a su pueblo a un gran poderío. Así promete a sus ciudadanos en el v. 913 y ss:

> «pero yo no permitiré que los nobles combates dejen de honrar a esta ciudad, victoriosa entre los hombres».

Y Apolo dice a su vez (v. 667 ss):

> «Por lo que a mi respecta quiero hacer grande a tu ciudad y a tu gente».

Para aclarar perfectamente, desde todos los puntos de vista, la contraposición entre el derecho paterno y materno examinaremos a continuación algunos detalles importantes del drama esquíleo. Una primera cuestión es la siguiente: la colina de Ares, que será designada para siempre por Atenea como el lugar en el que se asienta el tribunal competente en los juicios de sangre, y donde sucumbe el antiguo derecho de la tierra en la persona de Clitemnestra es la misma localidad en la que las Amazonas habían levantado su campamento (v. 685 ss):

> «cuando por odio a Teseo trajeron hasta aquí la guerra y acamparon, y una nueva ciudadela de altas murallas levantaron ante la Acrópolis y sacrificaron a Ares, por lo que la roca y la colina tomaron el nombre de Ares».

Aquí vemos cómo se contraponen en una nueva perspectiva el derecho masculino y el femenino. Y así como Teseo representa el Estado masculino, las Amazonas representan al Estado en femenino. Impulsadas por la envidia porque Teseo derrotó a Antíope y le arrebató el cinturón, alzan su fortaleza ante la ciudad de Teseo recién fundada. En Teseo ven surgir a un nuevo principio, totalmente contrapuesto y fundamentalmente hostil al que ellas representan. El Estado de las Amazonas —admitiendo que se pudiese utilizar la palabra Estado para referirse a un pueblo de mujeres— es la más perfecta encarnación del derecho femenino. Teseo, por el contrario, funda su nuevo Estado basándose en el principio opuesto. Y es con la lucha entre estos dos principios como comienza la historia de Atenas[13]. Justamente por esto es por lo que la victoria de Teseo sobre las Amazonas es tan importante. La posteridad conservó este recuerdo con orgullo por conocer su gran valor. Lo consideró un luminoso título de gloria, Atenas se benefició ante todo el resto de Grecia (ver Herodoto, IX, 27 y Pausanias, V, 11, 7). Y éste será el

[13] Diodoro, IV, 16, 2-28; y sobre todo Tzetes *a Licofrón, Alejandra,* 1331-40 p. 135 (Potter); Plutarco, *Quaestiones graec.*, 45 (p. 301 f); *Paral,* 34 (A a p. 314 a); *Teseo,* 26-29; Higinio, *Fáb.* 241; Arriano en Fr. H. G. 3, 597 (fr. 58 =FHG 156 fr. 84-5); Justino, II, 4, 18.

primer acto a partir del que se desarrolló la auténtica historia griega. En este sentido será en el que la empresa de Teseo será recordada por Licofrón (v. 1331 ss) y en el que se la representa sobre el vaso de Dario conservado en el museo borbónico y reproducido por Gerhard en sus *Denkmäler und Forschungen*[14]. En los oradores y los poetas se hallarán continuas referencias a esta empresa y las representaciones figuradas demostrarán exhaustivamente la carencia de fundamento de las dudas que algunos escritores como Estrabón (II, 504) formularon acerca de la existencia de las Amazonas[15]. Los estudiosos de la cronología se esforzaron por establecer la fecha de la batalla[16] y en los atidógrafos la lucha contra las Amazonas desempeñará un importante papel[17].

Por lo que a las obras de arte se refiere Arriano (VII, 13, 5) menciona un grupo escultórico de Micón que, al igual que el vaso anteriormente mencionado, ponía en relación la guerra contra las persas con la lucha contra las Amazonas[18]. Según Pausanias (I, 25, 2) Attalo hizo decorar los muros de las fortificaciones de la Acrópolis con representaciones de la Gigantomaquia, del combate contra las Amazonas y de la derrota sufrida por los Galos en Misia. En el interior del templo de Teseo estaba representado el combate contra las Amazonas, al igual que sobre el escudo de la *Athenea Parthenos* y sobre la basa del Zeus de Olimpia[19].

En la Pecile la lucha de los atenienses y de Teseo contra las Amazonas se hallaba en el centro del muro. Junto a ella podían verse la destrucción de Ilión, la batalla de Maratón, la partida de Teseo y también Atenea y Heracles (Pausanias, I, 15, 2-3). El combate contra las Amazonas estaba representado también en las esculturas de las metopas del templo, todavía existente, y atribuido por la tradición a Teseo. La misma escena es reconocible también en algunos restos de las esculturas del Partenón[20].

---

[14] *(Archaeol. Zeitung,* 1857 lám. 103 (= Furtwängler-Reichold láms. 88 y vol. 2 p. 142 Abb. 46).

[15] Lisias, *Epit.* 4; Isócrates, *Panegírico,* 19 (68); Arist., *Panath.* 13, 188; Platón, *Menex.* 239 b; Píndaro frg. 159-62; *Schol. Pindaro Nemea III,* 64 en Boeck p. 445 FHG 4 frg. 167 b.

[16] Jerónimo, *Chron.* p. 58, 17 (Helm) y el *Marmor Parium* A 20, 21 (2, 996 1 F) sitúa a la lucha inmediatamente después de la unificación del pueblo en la ciudad de Teseo. Según Trasil. en Clemente de Alej, *Stromata* p. 401 (Potter) (=1.137, 2 St) (Fr. h. gr. 3, 503 (fr. 3 =FHG 253, frg. 1) tuvo lugar en el año 1220 a. C.; Petit-Radel, «Examen analitique et tableau comparatif des synchronismes de l'histoire des temps heroiques», 1827, p. 70. Ver Arriano, *Alex. exp.*, VII, 13, 4.

[17] Según Welcler en el Ciclo Epico (I 2, 1835, p.313 ss) está sobre todo establecido. Steiner, *Über den Amazonenmythus in der antiken Plastik,* 1857, p. 29-37, que ha recogido todos los datos esenciales de la cuestión.

[18] Aristófanes: *Lisístrata* y el escolio correspondiente al verso 679, Bekker 2, p. 289 aluden a ello.

[19] Pausanias, I, 17, 2; V, 25, 11; Plinio, NH, XXXVI, 18: Boettiger, *Ideen zur Archaeologie del Malerei,* Dresden, 1811, 1, 254 ss.

[20] Steiner, p. 86; de friso del santuario de Artemis de Magnesia del Meandro (ahora en el Louvre), del sarcófago de Mazara en Sicilia, y también del Lekytos de Cumas habla el mismo autor en p. 99, 112, 133.

El recuerdo de la guerra contra las Amazonas está además íntimamente vinculado con algunas localidades atenienses. Se dice situada junto al templo de la Tierra. Olimpia se había levantado en honor de Hipólita, allí caída[21]. Una localidad próxima al templo de Teseo conserva el recuerdo de la paz que puso fin a la guerra, y por ello era llamado *Orkōmósion,* lugar del acuerdo jurado. En relación a este tratado Plutarco habla de una doble fiesta dedicada respectivamente a Teseo y a las Amazonas, en la primera de las cuales se celebraba a las guerreras caídas y en la segunda a su vencedor. Particular atención merecía el Amazoneo donde, según Plutarco, parecían estar sepultadas estas heroínas caídas. Otras, heridas, fueron enviadas secretamente por Antíope a Calcis, donde hallaron una buen acogida[22]. En Atenas se mostraban tanto el monumento sepulcral de Antíope como el de Molpadia (Pausanias, I, 2, 1). También los lugares en los que se desarrolló la batalla estaban perfectamente señalados en época posterior. En la narración de Cleidemo (en Plutarco, *Teseo,* 27) el ejército de las mujeres avanza victorioso hasta el santuario de las Euménides, subrayando de este modo una relación especialmente significativa. En el resto de la narración se menciona la Pnyx, el Museo, la puerta del Pireo y Crisa. La batalla es puesta en relación con las Boedromias (Etymologicum Magnum, s. v.): en efecto, tuvo lugar en el mismo día en que los atenienses celebraban esta fiesta en honor de Apolo. Y al grito apolíneo de *hiē hiè paián* fue como Teseo atacó a las mujeres (Macrobio, *Saturnalia,* I, 17-18 e *Him. hom. a Apolo,* 272).

Además de Atenas también otras zonas de Grecia son ricas en testimonios relativos a las Amazonas. Ya habíamos mencionado Calcis. Una tumba amazónica existía en Megara, justo sobre la plaza del mercado, cuya forma *(romboeidés)* romboidal recuerda la pelta amazónica: según las leyendas locales era el monumento a Hipólita (Pausanias, I, 41, 7). Otra tumba análoga se halla en Queronea, en las riberas del arroyo Termodonte. Otra se encontraban en Escotuse y Conoscefalos, en Tesalia, (Plutarco, *Teseo,* 27, 9; Herodoto, fr. 16 Müller en FHG, 31 frg. 25 a). Se decía que el templo de Ares en Trecén había sido erigido en recuerdo de la guerra contra las Amazonas. En efecto, también en Trecén, ciudad estrechamente vinculada al mito de Teseo, el héroe venció al belicoso ejército femenil (Pausanias, II, 32, 9). Con respecto a la ciudad de Pirrico escribe Pausanias (III, 25, 3): «en el territorio de los pirricos existe un santuario de Artemis Astrateia. Allí terminó en efecto la expedicion militar de las Amazonas. Por ello allí también se halla un Apolo Amazonius. Las estatuas de ambos dioses son de madera y debieron haber sido erigidas por las mujeres de Termo-

[21] Plutarco, *Teseo,* 27. La Tierra Olimpia alude a la Luna, cuya relación con el Amazonismo queda clara por lo que habíamos dicho anteriormente.

[22] Plutarco, *Teseo,* 27. Según Ammonius: *peri bōmōn kaì thysiōn* y según Harpocración y Suidas: s. v. *Amazóneion,* la ciudad había sido fundada por las Amazonas. Según Diodoro, IV, 28, 2 habían establecido allí su campamento.

donte». Esta noticia adquiere una especial relevancia porque indica el momento en el que las Amazonas imprimieron a su vida una nueva dirección, la única adecuada al carácter femenino.

Cansadas de su heroica grandeza de guerreras enemigas del hombre, dedicaron un santuario a la Artemis que renuncia a la lucha, y la unieron a Apolo Amazonius, el dios que Teseo había invocado en el momento de comenzar la victoriosa batalla que traería como consecuencia la aniquilación de las Amazonas. La hostilidad queda cancelada por un acuerdo amistoso: las Amazonas deponen las armas y se entregan al vencedor. La mujer debe ser Astrateia, dedicada al amor y no a la guerra. A la Artemis pacífica rendirán de buena gana culto también los hombres, y también será cierto que los adeptos al culto de la Artemis Efesia serán sobre todo hombres (Pausanias, IV, 31, 8). Del mismo modo en el mito ateniense se destaca la pacífica unión que pone fin a la guerra. Las Amazonas poseen una natural inclinación hacia los hombres (Plutarco, *Teseo,* 26, 2). Su propensión homicida en su enfrentamiento con los hombres no es más que una degeneración, fruto de una represión de su naturaleza femenina: ahora podrán asumir voluntariamente su carácter natural. Ya la leyenda del Horkomosion hace concluir la guerra con un tratado de paz. Pero la misma idea se aprecia todavía con mucha mayor claridad en el amor de Antíope por el maravilloso Teseo. Efectivamente es el apelativo *kalós* (bello) el que acompaña generalmente al nombre del héroe solar apolíneo (Dion Crisostomo, *Or.* 29 (18), p. 544 (Reiske) (2, 290 von Arnim). En varios rasgos de la leyenda Antíope demuestra cómo su heroismo amazónico se ha ennoblecido por la dulzura de la mujer en la que ha nacido el amor. Por amor a Teseo traiciona a su patria Temiscira y sólo con la ayuda de ella el héroe consigue conquistar la ciudad[23]. Por amor hacia este maravilloso hombre Antíope sigue a Teseo hasta Atenas. En el viaje de vuelta desencadena la pasión de Solois, el cual, viéndose rechazado ante Teseo, sepulta su dolor en las olas del mar (Plutarco, *Teseo,* 26, 5). En Atenas combatirá valerosamente junto a Teseo y por el hecho de haber traicionado a sus hermanas será castigada por Molpadia con la pena de muerte. Pero Teseo vengará a la mujer amada (Pausanias, I, 2, 1 y Plutarco, *Teseo,* 27, 6). Y será todavía ella la que tras una lucha de cuatro meses favorezca la firma de un armisticio y la que hará llevar a Calcis a las hermanas heridas para que sean curadas. En Herodoro Póntico llega a Atenas como embajadora de paz (Tzetes, a Licofrón, 1332 p. 135 (Potter) (Herodoro FHG, 2, 32, fr. 16 F gr. Hist. 31 frg. 25 a). En algunas representaciones cerámicas es puesta sig-

[23] Es lo que anuncia Hegias de Trecén en Pausanias, I, 2, 1. Millingen, *Ancient unedited monuments,* London, 1822, t. 19 ha reconocido a Teseo guiado por las Amazonas en un vaso de Nola. V. Welcker, *Alte Denkmäler,* 3, lámina 22, 1; recipientes de Nola, colonia de Caldicia (Justino, XX, 1, 13) también están decorados con representaciones del ciclo teseico. V. Millengen, p. 52, n. 4.

nificativamente de relieve la contraposición entre la naturaleza amazónica y la naturaleza auténticamente femenina. En una de estas representaciones[24] se yuxtaponen un combate contra las Amazonas y la boda de Teseo y Antíope, protegida por Afrodita. Otra[25] muestra de un lado a Antíope vestida de reina de las Amazonas y la danza amazónica de las armas se desarrolla a sus pies (ver Calímaco, *Him. a Artemis,* 240) y por el otro está representada junto con Teseo, estando el elemento de tránsito entre las dos escenas representado por Eros, que se aproxima a la dura dominadora para hacerle conocer su propia fuerza. Y así, de virgen, hostil al hombre y al matrimonio, pasará a convertirse en madre, consiguiendo de este modo la plenitud del destino femenino.

Pero de este modo ella también será presa de todos los dolores de la madre. Antíope se transforma en Hipólita, dos nombres que coexisten a veces designando entonces a una pareja de hermanas. Con el primero de ellos aparece con el atuendo de una esposa feliz y con el segundo como madre transida por el dolor.Al final morirá de dolor, como dice la leyenda megarense (Pausanias, I, 41, 7). En su persona se encierran dos naturalezas, la de la vida y la de la muerte, la del llegar y la del irse, la de la alegría y la de la tristeza. La misma superposición se manifiesta en su hijo Hipólito, al que Píndaro llama Demofonte (en Plutarco, *Teseo,* 28, 2). En aquél revive la doble naturaleza de Belerofonte. La potencia generadora masculina es a la vez fuerza de exterminio. Leofoonte y Demofonte morirán para ser después resucitados después que las respectivas madrastas hayan tratado de seducirlos (Pausanias, II, 27, 4). Hipólito volverá al santuario arcínico de Diana (Servio, *Ad Verg. Aeneid.* VII, 761 y 776 y V, 95) bajo el nombre de Virbio, es decir la potencia masculina, y es por lo que fue asimilado por algunos a Helios (Servio, *Ad Verg. Aeneid,* VII, 776), y allí aparecerá subordinado a la Madre-Naturaleza en cuanto *inferior potestas,* al igual que Adonis y del mismo modo que en el enfrentamiento de Afrodita y Erecteo y en el enfrentamiento de Atenea. El duelo de los sacerdotes simboliza la alternancia de la vida y la muerte, mostrando como la segunda de ellas presupone la primera, del mismo modo que la condición de esclavo representa el principio de igualdad fundado sobre el *ius naturale,* principio que aflora repetidas veces también en el mito de Teseo, precisamente a través del derecho de asilo concedido por él, y en la leyenda que lo representa como fundador de la democracia. Con el acto de la generación comienza el reino de la muerte. Mientras es una Amazona Antíope no sufre ningún dolor; cuando se convierte en madre sucumbe ante los dolores derivados del destino mortal que le está reservado al producto de su fecundidad. Pero éste es el fin natural de la mujer, y esta es la labor confiada a la potencia masculina. Solamente en la eterna ge-

[24] *Monumenti del Inst.,* 2. 31.
[25] *Monumenti del Inst.* 4. 43.

neración y en la muerte igualmente eterna reside la inmortalidad, que no puede ser concedida al individuo, sino sólo a la estirpe en cuanto tal. Este es el significado que subyace en la raíz de la tradición que pone a una localidad en relación con la tumba de una Amazona, y en particular con la de Antíope. El hecho de que todo ser que nace esté destinado a la muerte no debe inducir a la mujer a preferir la virginidad amazónica a la maternidad. Como Antíope, deberá renunciar a la primera para ir al encuentro de la segunda con alegría. Las mujeres se transforman mediante el matrimonio de Antíope en Hipólita, pero en su descendencia aseguran la continuidad de su propio ser.

Lo que Teseo es para el Atica lo es Belerofonte para Licia. Aquél derrota al amazonismo y éste se convierte voluntariamente y con alegría al matrimonio. Pero Teseo se eleva muy por encima del héroe corintio-licio. Su nombre está unido efectivamente no sólo a la desaparición del amazonismo, sino también a la de la ginecocracia matrimonial. Su naturaleza es la de un ser que pertenece totalmente a la luz, de una pureza apolínea. Es un segundo Heracles y será venerado bajo este nombre. Las Teseidas también son Heracleas, según refiere Filocoro (en Plutarco, *Teseo,* 35, 3).

Al igual que Heracles Teseo descalabra a los Infiernos y enseña a la oscura potencia telúrica de Edoneo. Al igual que Heracles se elevó muy por encima del lugar habitado por los que sucumben ante la muerte, del lugar de las criaturas del devenir, alcanzando el mundo de la eterna potencia solar, el mundo del ser. Teseo es el hijo de Neptuno y en la prueba del anillo se lo demuestra a Minos, que no la ponía en duda, su calidad de auténtico descendiente de Poseidón (Pausanias, I, 17, 3). A Teseo se le consagra especialmente el número ocho, vinculado a Poseidón (Plutarco, *Teseo,* 36, 6), al que aluden los cuatro meses de duración de la guerra. Teseo es aquel que ha superado victoriosamente a los más poderosos detentadores de la fuerza masculina: engaña a Edoneo y quita a los Dioscuros a Helena, su hermana (Pausanias, II, 32, 7; III, 24, 11 y 18.15 y Plutarco, *Teseo,* 31, 1) mientras ellos raptaban a su madre Etra. De ahí deriva el parentesco que los une, pero Teseo está más allá de los Castórides porque ellos descienden de un huevo por parte de madre, está más allá de la región eterea a la que ellos pertenecen, alternándose como la vida y la muerte. La luna depende del sol, del que extrae todo su esplendor y del que también recibe la fecundación masculina (Pausanias, II, 22, 6). A través de su vínculo con Helena, Teseo es la imagen y la expresión de todas las uniones matrimoniales (Pausanias, II, 32, 7). El siempre protege el vínculo matrimonial, como demuestra el mito de Piritoo, y rechaza, en su relación con Etra, toda ofensa a ella infringida, como lo demuestra el hecho de que castigue a los Centauros y a Minos.

A un nivel inferior de su ser se entrega a uniones extramatrimoniales, pero en su naturaleza más elevada es el fundador del matrimonio, el que venga a las víctimas de los actos impúdicos, el ene-

migo del amazonismo. En este plano revela su esencia apolínea. Al igual que Apolo, que lo acompaña, él posee también la lira, claro símbolo de la armonía del mundo que antes tenía su centro de gravedad en la mujer, y más concretamente, precisamente, en Harmonía (Pausanias, V, 19, 1). Por orden de Atenea abandona a Ariadna, mujer afrodítica, a Dioniso, siempre concebido como un personaje mucho más material y sensual. El siempre pondrá en un segundo plano su ascendencia materna de Etra, hija de Pitteo, poniendo de relieve por el contrario su ascendencia paterna. Extrayendo de su escondrijo el zapato y la espada de Egeo demuestra a su padre que es su hijo (Pausanias, I, 27, 8). De él pretenderán descender los Eupátridas atenienses (Plutarco, *Teseo, 25, 2).* Al igual que Rómulo él también funda el nuevo Estado unitario basado en el principio del derecho paterno, y justamente por ello aparece como el enemigo del principio lunar amazónico. El principio teseico se expresa en el matrimonio basado sobre el derecho masculino. Los huesos de Teseo son el paladion del poder, al igual que los de Orestes, entendido a su vez como una expresión del derecho varonil apolíneo (Pausanias, III, 3, 7).

En Atenas, al igual que en Roma, la *potestas* del varón constituye el fundamento y el presupuesto del *imperium* estatutario. Donde permanece la ginecocracia se exaltará la *dikaiosýne* (justicia) y la *sofrosýne* (sabiduría); donde ésta sucumbe, dominación y potencia forman el objetivo y el fundamento de la vida jurídica. En este sentido también de la absolución de Orestes nacerá un porvenir de poder para la ciudad, al igual que Apolo predice que, aunque se sumerja, al igual que un odre no se hundirá jamás (ver Esquilo, *Coeforas,* 506 ss).

La antigua ginecocracia dejó algunas huellas de su prístino dominio sobre todo en los rituales de las Oscoforias, en las que se representaba a las madres de los jóvenes enviados a Creta, así como en el culto de la laguna de los Ioxidos. Teseo se había unido a Perigyne, la bella hija de Sinis, y de la unión había nacido Melanipo. De Melanipo nació Ioxo, que pobló Caria, fundando una colonia junto a Ornito. Pero los Ioxides conservaron la costumbre materna, heredada de Perigyne, de no quemar ni cañas ni espárragos salvajes, sino venerarlos como sagrados. En este culto, recordado por Plutarco *(Teseo,* 8, 6) podemos observar la religión de la laguna unida a la unión sexual extramatrimonial y al derecho materno: esto constituye una relación que, basándonos en las observaciones anteriores, aparece como plenamente comprensible e intrínsecamente necesaria. La descendencia de los Ioxides, que siguen el derecho materno, a partir de Teseo, nos muestra a éste en el nivel más bajo de la vida ctónica, que por fin logrará superar, y será a través de la persona de Teseo como se alcance definitivamente el nivel más elevado en el que rige el derecho paterno, ya sea como derecho acuático de Poseidón, o bien en su aspecto más puro de principio solar apolíneo-metafísico.

Vemos pues cómo Teseo hace avanzar el mismo principio al que Belerofonte había abierto el camino, y que tenía sus exponentes en Perseo, Aquiles y Heracles. En la base de todas estas leyendas subyace la misma concepción: el logro de una condición superior del hombre y del Estado se basa en la superación del derecho materno. Los mismos héroes que destruyen a las brutales fuerzas telúricas aparecen también como benefactores y protectores de la humanidad y serán quienes destruyan el amazonismo. Todavía mucho más significativo es el hecho de que Atenea escoja como sede del tribunal no el Delfinio (Eliano, *Varia historia,* V, 15), sino el lugar en el que acamparon las Amazonas, la colina de Ares, a cuyos pies se alzó el templo de las Erinnias, y es también muy significativo el que justamente en ese lugar la absolución de Orestes, decretada por el primer tribunal de sangre, anuncie el final del derecho materno. La sede del antiguo derecho era ahora utilizada por el nuevo; o bien, dado que las dos concepciones jurídicas hallan sus raíces en dos concepciones religiosas diferentes, podría también decirse que la sede del antiguo culto ctónico servirá ahora al nuevo culto. Atenea, la diosa que carece de madre, se inclina, exceptuando el matrimonio, a todo lo que es masculino, tal y como la define Esquilo *(Euménides,* 735), e instituye el Areópago sobre el lugar ocupado por las Amazonas, que vivían sin hombres y eran enemigas de éstos. Lo que antes servía a la antigua religión será ahora consagrado a la nueva. La religión cristiana también ha practicado su nuevo culto divino preferentemente en lugares de culto pagano y directamente incluso en los templos paganos, y con objetos de culto paganos. Lo que había servido a los falsos dioses debería contribuir ahora a la glorificación del único dios verdadero, tal y como Marangoni ha puesto claramente de manifiesto en su libro: *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso di ornamento delle chiese,* Roma, 1744.

Pero de Esquilo todavía pueden recabarse más enseñanzas acerca de nuestro tema. La contraposición entre derecho paterno y derecho materno es expresada por Esquilo también bajo otro aspecto. El nuevo derecho es el derecho celeste del Zeus Olímpico, y el derecho antiguo es el ctónico, el de las potencias subterráneas. Que el nuevo derecho provenga del olímpico es proclamado por Orestes, que inmediatamente tras su absolución gracias a la intervención de Atenea, pronuncia las siguientes palabras:

> «¡Oh Palas, salvadora de mi casa. Despojado de la tierra de mis padres, tú me has devuelto a ella! Y alguien de entre los helenos dirá: ¡he aquí que este hombre vuelve a ser ciudadano de Argos y habita en las posesiones paternas gracias a Palas y Loxias, y gracias al supremo árbitro, al dios salvador, que compadeciéndose del destino de mi padre me ha salvado, ante estas defendedoras de la causa de mi madre». (v. 754/761).

Esto también es expuesto por la propia Atenea (v. 797 ss).

«Había brillantes testimonios de parte de Zeus y los traía el mismo dios que había predicho que Orestes no sería castigado por su acción».

Y gritan por el contrario las Erinnias (v. 389 ss):

«Qué mortal no siente respeto y temor al oir la ley que nos ha fijado la Moira y que han ratificado los dioses. Conservo mi antiguo privilegio y tengo mis honores, aunque tengo mi morada bajo tierra y en tinieblas sin sol».

Y luego, tras ser absuelto Orestes (v. 778 ss):.

«¡Ay, jóvenes dioses!, habéis pisoteado las leyes antiguas, y me habéis arrancado la presa que ya tenía en mis manos. Pero yo, deshonrada y mísera haré sentir sobre esta tierra el peso de mi cólera. Veneno, veneno vertiendo, en venganza de mi corazón».

Y en el verso 837 y ss:

«¿Sufrir yo esta humillación? Yo, diosa de la antigua sabiduría, que odio y abomino a los jóvenes dioses, ¿habitaría contigo esta tierra? ¡Oh no siento más que furor y cólera!».

La contraposición es evidente: el derecho del padre, derecho celeste, olímpico, es proclamado por Zeus, a pesar de que él mismo lo había violado, como se lo reprochan las Erinnias, encadenando a su anciano padre Crono. El derecho de la madre es por el contrario ctónico, subterráneo, al igual que las Erinnias que lo representan, y halla su origen en las profundidades de la tierra. Podíamos expresar también esta contraposición sin falsearla en lo más mínimo del siguiente modo: el derecho materno surge de la materia, pertenece a la vida material del hombre, al cuerpo. El derecho paterno corresponde a la parte inmaterial, espiritual del hombre. El primero de ellos posee una naturaleza corpórea, el segundo incorpórea. También el nombre de las Erinnias llama a la tierra. Según los escolios de Tzetzes a Licofrón *tò éri, hē éra* significa la tierra. En latín le corresponde *terra,* y también *tera* (Varón) y en alemán Erde[26]. *Erinýs* también significa divinidad que habita en la tierra.

[26] Tzetzes, *ad Licofrón,* 153 y 406 y Varrón, *De lingua latina, V, 21-2.* Las palabras en las que la raíz reaparece siempre con el mismo significado son muy numerosas. Erecte, Erictonio, el nacido de la tierra, Erigone, Eridano, la corriente terrestre, que Virgilio, *Georg.* IV, 371 menciona entre las criaturas subterráneas que Aristeo descubre en las profundidades del reino de las sombras.
Eros, la fuerza amorosa que penetra la materia y la obliga a abrazarse a sí misma. Eros, que está en la base de toda creación terrestre (Plutarco, *Symp.*, VIII, 1, 3 (p. 718 a); *De Isid. et Osirid., passim; De facie in orbe Lunae,* 12 (p. 927 a) *ēría,* el túmulo funerario hecho de tierra amontonada (Hesiquio, s. v. *ērion* con las indicaciones de Alberti, 1, 1654; Suidas, s. v. *ēria;* Harpocración, s. v. *ibid); Erebos* el reino de los muertos y *Erebinthos* (Plutarco, *de primo frigido,* 17 (Hutten), 13, 113 (p. 953 a); *Quaest. rom.*, 95 (p. 286 e), *Quaest. graec.*, 46 (p. 302 b); *éneroi* y la variante *nérteroi,* o sea los difuntos (Plutarco, *Quaestio. Plat.* 9 (p. 1008 a), que vuelven

Equivale a *theòs katachthónios* (divinidad infernal). Las Erinnias son las potencias que dominan las profundidades de la tierra. Hijas de la noche, crearon a todos los seres que viven en el oscuro seno de la materia, toda la vegetación que crece sobre la tierra fue generada por ellas. Ellas alimentan hombres y animales y hacen crecer el fruto del cuerpo materno. Si se enfurecen, todo perece, los frutos de la tierra, al igual que los nacidos de los hombres y los animales. A ellas se le ofrecen las primicias del suelo para la salud de los hijos y la prosperidad de los matrimonios. Por el momento no tendremos necesidad de más testimonios que el pronunciado por las propias Erinnias en Esquilo (v. 938 ss):

> «¡Que no sople jamás un viento funesto para nuestros árboles —os anuncio mis favores—, que los ardores que agostan las yemas de las plantas no traspasen las fronteras del país, y que el triste mal que hace morir las espigas no se arrastre hasta aquí! ¡Que la tierra críe fecundas ovejas, madre cada cual de dos corderos en el tiempo justo y que el producto extraído de la tierra, regalo de Hermes, haga siempre honor al feliz presente de los dioses!».

En lo más profundo de la tierra, en las antiguas profundidades, reciben honores y sacrificios, y se encienden fuegos para festejarlas para que alejen del país todas las desventuras y envíen todos los bienes necesarios para el florecimiento de la ciudad. También son divinidades benéficas, que se preocupan de la prosperidad y el bienestar de los hombres: son auténticas Euménides, similares en su esencia terrestre al *Agathodaímōn* (el buen genio) y a la Bona Dea romana. Son llamadas las Diosas Augustas, las *semnaì theaí*, y esta expresión no significa otra cosa que *megáloi theoí* (grandes divinidades), lo que Plutarco interpreta en el sentido de *theoì chthónioi* (divinidades infernales)[27]. Y como ellas, en las oscuras profundidades de la tierra, engendran a todos los seres vivos y los envían hacia lo alto, a la superficie, a la luz del Sol, del mismo modo todo ser, cuando muere vuelve de nuevo junto a ellas. El ser vivo paga su deuda a la naturaleza, es decir, a la materia. De este modo las Erinnias, al igual que la Tierra, a la que pertenecen, son patronas tanto de la vida como de la muerte. El ser material, telúrico, abraza a ambas, la vida y la muerte. Todas las personificaciones de la fuerza ctónica de la tierra unen en sí mismas dos aspectos, el surgir y el desaparecer, los dos polos entre los que se desarrolla, por de-

a la tierra: *erineós*, el árbol del higo salvaje; *Hḗra*, la Madre-Tierra argiva; *Eratṓ* (Plutarco, *Symp.* 9, 14, 7 (p. 746 e); *érnos*, el árbol, el brote; *hērōs*, el héroe que, tras haberse reunido con la tierra continúa viviendo en ella en unión con el alma telúrica de Deméter (ya como *daímōn, dû, gä); polýēras*, rico en tierras (Hesiquio, s. v.). Estas y otras palabras ofrecen una rica documentación, y ampliando la investigación podríamos apreciar como la misma raíz puede hallarse más allá del ámbito de las lenguas griega y latina.

[27] *Quaest. sym.*, 3, 1, 3 (p. 647 b (Hutten, 11, 111); Pausanias, I, 28, 6 y II, 11, 4. Ver Karl Orfried Müller, *Aeschylus Eumeniden*, Göttingen, 1833, p. 176.

cirlo al modo platónico, el movimiento circular de todas las cosas. De este modo Venus, señora de la generación material, también será diosa de la muerte bajo el nombre de Libitina. Y de este modo en Delfos habría una estatua, llamada Epitimbia, junto a la que se invitaba a los difuntos a subir para participar en los sacrificios destinados a los muertos (Plutarco, *Quaestiones romanae*, 23 (p. 269 b)). E igualmente en una inscripción sepulcral romana, que fue hallada junto al columbario de Campana, Príapo es llamado *mortis et vitai lucus (custos... mortis et/vitai locus:* CIL, VI, 3708 (=5173; CE 193)). Igualmente en las tumbas nada es más frecuente que las representaciones priápicas, símbolo de la generación material. Existe también una tumba, en la Etruria del Sur, en cuya entrada está representado sobre la jamba izquierda un *sporium* femenino.

En la isla sagrada de Delos no sólo estaba prohibido morir, sino también nacer. Del mismo modo el fatal anillo de Giges posee la doble cualidad de volver visible e invisible: imagen de la fuerza ctónica que ha hallado su expresión mitológica también en el arte de Autólico de convertir lo blanco en negro[28]. En este sentido Mercurio, al igual que Autólico, no es sólo el donante, sino también el ladrón. Bajo este segundo aspecto las benéficas Euménides se convierten en diosas terribles y horrendas, hostiles y perniciosas para todo ser que viva sobre la tierra. En este sentido les agradan la destrucción, la sangre y la muerte. Y en este sentido también serán definidas como un monstruo odiado y maldito por parte de los dioses, como una cuadrilla sanguinaria y repugnante, desterrada por Zeus y condenada «a permanecer siempre lejos de él». En este sentido recompensan a cada cual según sus méritos:

> porque la gran muerte juzgará a todos los hombres

En tanto que deidades de la destrucción, serán también las diosas del destino quienes infrinjan siempre el justo castigo, siendo investidas de este poder por la Moira (v. 349 ss):

> «Ya al nacer se nos asignó la suerte de mantener las manos lejos de los Inmortales. Ninguno de ellos toma parte en nuestros banquetes. Pero los blancos vestidos me están prohibidos... Me corresponde la destrucción de las casas cuando Ares entra y mata a un pariente. Entonces le perseguimos y por poderoso que sea lo anonadamos a causa de la sangre reciente».

Todos estos aspectos de su ser se unifican bajo una idea fundamental, en el sentido de que todos ellos derivan de la naturaleza material, telúrica. Las Erinnias son lo que es *éra* (tierra), es decir la expresión de la vida terrena, corpórea, física, de la existencia telúrica.

[28] Higinio, *fáb.* 201. Albricus, *Philos. de doerum imagg.* 6 (=*Mythogr Lat.* (Muncker), 1861, vol. 2, p. 308).

Ahora queda claro cuál es la relación que une al derecho materno con la religión ctónica, es decir, con la religión de la fuerza material, y por el contrario, cuál es el abismo que separa a este derecho del principio espiritual propio del Zeus Olímpico y de sus hijos Apolo y Minerva. La mujer es la propia tierra. La mujer es el principio material y el hombre el principio espiritual. Para la mujer y la tierra sirven las palabras de Apolo (v. 658 ss):

> «no es la madre la engendradora del que es llamado su hijo, sino la nodriza del feto apenas en ella sembrado. Generador es el que arroja el semen...»

Platón dice en el *Menexeno* (238 a), seguido por Plutarco, *Quaestion. symp.* II, 3, 3 (p. 638 a), literalmente lo que sigue: «No es la tierra la que imita a la mujer, sino la mujer la que imita a la tierra, y esto mismo vale para todos los restantes animales del sexo femenino. Por este motivo es probable que en un principio la tierra hubiese generado a seres perfectos gracias a la fuerza y el poder del creador, sin que para este fin fuesen necesarios los órganos que ahora la naturaleza, a causa de su debilidad, debe colocar en los seres engendrados». Más tarde, una vez salida la primera generación del regazo materno de la tierra, la perpetuación de la especie será obra de la mujer. Afirma Plutarco en el pasaje ahora citado: «todavía en nuestros días la tierra produce animales completos, como por ejemplo topos en Egipto y serpientes, ranas y grillos en otros lugares, y esto ocurre en el caso de que intervenga otra causa o fuerza exterior. En Sicilia, cuando durante la guerra servil la tierra quedó bañada por mucha sangre, y gran cantidad de cadáveres insepultos entraron en estado de descomposición, salieron a la luz innumerables enjambres de langostas, que se difundieron por toda la isla y devoraron por todas partes las cosechas. Estos animales fueron engendrados y alimentados por la tierra, además la abundancia de alimento los volvió idóneos para engendrar, y éstos, para satisfacer sus instintos se acoplaron, y luego, de acuerdo con sus características naturales, pusieron sus huevos, dando nacimiento a pequeños seres vivos. Este hecho demuestra claramente como los animales fueron originariamente engendrados por la tierra, mientras que ahora sus estirpes se reproducen de un modo diferente, es decir a partir de sí mismas». Al llevar a cabo su función la mujer también representa a la tierra. Ella es la propia materia terrenal. Porque el nombre de ambas, *gḗ* (tierra) y *gynḗ* (mujer) derivan de la misma raíz, una raíz de la que también derivan *gýa*, es decir terreno arable y cuerpo materno (Sófocles, *Antig.* 569). En sabino *sporium* (Plutarco, *Quaest. rom.* 103 (p. 288 f)), *gyîon*, es decir miembros, *gýēs*, es decir árbol cultivado, *Gýēs*, o sea el hijo de la tierra de cien brazos, el ya citado *Eyrygýes*=Androgeo, y por último también *Gígas*, *Ōgýgēs* y *Gygaía Agrískа théa* (En Licofrón v. 1152 designa a Atenea Ilica, que es llamada *Kýpris* en el verso 1143 y *Sthéneia* en el 1164).

También la palabra alemana *Frauenzimmer* se relaciona con esto. *Zimmer* indica la localización, es decir, una característica de la materia terrestre. La materia de la tierra, tomada en su función maternal, y el lugar de la generación. Plutarco subraya de un modo especial esta propiedad de la materia:

«Platón por consiguiente solía llamar ser inteligible e ideal y modelo al padre, y por el contrario materia y nodriza y sede y lugar de la generación a la madre, y al producto de ambos embrión y generación»[29].

El hecho de que los frutos encerrados en una cáscara, sobre todo los guisantes y las nueces, estén consagrados a la Diosa Tierra se relaciona con esto. La envoltura es el vientre materno en el que crece la semilla: es *édra kaî chōra genéseōs,* sede y lugar de la generación, es *das Zimmer*. En el término *erébinthoi* (garbanzos, y en sentido figurado testículos) se puede ver la raíz cuya conexión no es subrayada claramente por Plutarco *(Quaest. graec.* 46 (p. 302 b) y *Quaest. rom.* 95 (p. 286 e).).

En la representación simbólica el *locus genitalis* corresponde a la *cista*, que corresponde especialmente a las grandes divinidades maternas y telúricas Deméter y Fortuna, y que sirve para esconder los símbolos místicos, y sobre todo también el falo (ver Clemente de Alejandría, *Prot.*, p. 13 (2, 14, 2, p. 12 St) , y Eusebio, *Praepar. Evang.*: II, 3, 15). La misma idea se halla en la base de la representación ritual que consiste en meter a los recién nacidos en cestas, *cistulae* o *lárnakes* (urnas), como la de Erictonio (Higinio, *fáb.* 166), o la de Cipselo, que, según el derecho femenino lleva el nombre de la cesta de su madre, de Perseo y de Danae, de Tnes y Emitea, y de tantos otros. El hombre lleva el nombre de la tierra sobre todo en la época en la que —como dice Plutarco— tras la desaparición de su virilidad, se vuelve en todo similar a la tierra, en la época en la que de él no queda otra cosa que la materia terrestre de su cuerpo, es decir, en la edad senil. En efecto *gérōn* (viejo), en alemán *Greis,* así como *graŷs* (vieja), deriva de la raíz *gê* (tierra). «De modo muy distinto son las cosas con respecto a los viejos, los que ya han perdido sus humores, como parece indicar su propio nombre. Son llamados *gérontes* (viejos) no porque estén inclinados hacia la tierra, sino porque constitucionalmente se han vuelto semejantes a la tierra» (Plutarco, *Quaest. symp.* 3, 3 (Hutten) 11, 122 (p. 650 c)). También se podría comparar el término *gérontes* con

---

[29] *De Iside et Osir.* 56 (p. 373 e, ver Platón, *Timeo,* 50 c). Además (p. 374 b, c. 53 (p. 372 e) y *Timeo* p. 49 a 51. Ver también lo que señala Plutarco acerca de *tópos y chōra (De plac. philos,* 1.19, 20 (p. 884 a.b.)) Simplicio en Aristóteles IV *Ausc. Phys.*, p. 150 a (Aldina) (I, p. 641, 39 Diels) donde *tópos* tiene el mismo significado que *mētēr,* designación también utilizada por Orfeo. Ver Jablonski, *Pantheon Egyptiorum,* Frankfurt, 1750, Pars I, p. 8; Diodoro: I, 12, 4. El significado del término latino *loci* sería idéntico según Varrón, *De ling. latina,* 1, 1, 5; ver también Pausanias, III, 16, 3.

el término *alíbantes*, es decir, los marchitos, que es la palabra con la que se designa a los muertos. Al comienzo del tratado «Sobre si es más útil el agua o el fuego» quizás incorrectamente atribuido a Plutarco se afirma lo siguiente (2 p. 956 a): «El agua presta sus servicios en verano e invierno, en la buena y la mala suerte, de día y de noche, y no hay ninguna circunstancia en la que no tengamos necesidad de ella. Por eso los muertos son llamados *alíbantes*, término con el que se indica que ellos, en cuanto que de ahí en adelante privados de humedad, también están privados de vida. El hombre ha podido vivir durante algún tiempo sin fuego, pero nunca sin agua». Este término también es utilizado por Platón en la *República* (3 p. 387 c) y es traducido por Schleiermacher por «die Verdorrten» (los disecados)[30]. Se designa de este modo a un estado de desecación similar al de las momias, al que Plutarco define como *xērotēs* (aridez) y que podemos observar diáfanamente sobre una tumba de Cumas, reproducida e inadecuadamente comentada por Jorio[31]. En la fórmula matrimonial *ubi tu Gaius, ibi ego Gaia* ambos sexos son designos refiriéndose a la misma raiz *gaîa* (Plutarco, *Quaestion. rom.* 30 (p. 271 e)). También aquí el hombre lleva el nombre de la tierra mientras no posee una potencialidad generatriz activa, del mismo modo que la mujer lo lleva cuando dispone de una potencia generadora receptiva, pasiva. También aquí se destaca el carácter unitario de la fuerza de la tierra y la necesaria complementareidad de ambos sexos, que en el momento en el que tierra genera por primera vez las criaturas todavía no se hallaban diferenciados.

Creo que ahora resultará mucho más comprensible la correlación existente entre el derecho materno y las Erinnias, y sobre todo entre matriarcado y religión ctónica de la tierra. El derecho materno es el derecho de la vida material, el derecho de la tierra, de la que la vida toma sus orígenes. Por el contrario el derecho paterno es el derecho de nuestra naturaleza inmaterial e incorpórea[32]. El primero de ellos es el derecho de las divinidades que habitan en las oscuras profundidades de la tierra, el segundo es el derecho del

[30] *Platons Werke*, 3. 1, Berlín, 1828, nota a la pág. 541.

[31] *Scheletri cumani dilucidati dal Canonico Andrea di Jorio*, Napoli, 1810.

[32] Plutarco, *De Isid. et Osirid.* 56 (p. 373 e); *De plac. phil.* 5, 4 (p. 905 b). Por eso *hýle*, la materia, corresponde a la madre, *idéa*, *noŷs* al padre. Sobre esta contraposición también puede verse Plutarco, *De plac. philos.* 1, 9 (p. 882 c), 10 (p. 882 d). A ello se añade la opinión de Hippo, según la cual los huesos de los niños brotarían de los hombres y las carnes de las mujeres (Plutarco, *de plac. philos.* 5, 5) (p. 905 b)). Menor y mayor son respectivamente las tonalidades musicales femenina y masculina: la primera de ellas prevalece en la música antigua, al igual que el derecho materno. Plutarco, *De animae procreatione*, en *Timeo* (p. 1026 c) dice que cuando Horus fue condenado en el tribunal su aliento y su sangre fueron asignados al padre y toda la carne a la madre: una sentencia más sabia que la de Salomón. Ya habíamos visto anteriormente que el Sol y la Luna se hallan en la misma relación (Macrobio, *Saturnalia*, I. 19. 17): *solem auctorem et dominum esse spiritus, Lunam corporis; interpres Cruquiem ad carm. saecul Horatii* (16 (Cruquius), 1579, p. 299 a.

olímpico que truena muy por encima de la tierra, a la altura del Sol. El primero es el derecho físico, el segundo el metafísico. A nivel de su máximo desarrollo tanto Apolo como Atenea poseen una naturaleza metafísica: Atenea carece de madre, sale completa de la cabeza del olímpico, es decir, de la sede del más elevado intelecto divino, al igual que la palabra sale de la boca (Esquilo, *Suplicantes, 598: páresti d'érgon ōs épos)*. El derecho materno caracteriza a la Humanidad y a su concepción religiosa en un período que concebía a la materia, es decir a la tierra, como la más segura sede de la fuerza material. El derecho paterno caracteriza por el contrario a un periodo en el que, según lo que Plutarco otorga como mérito a Anaxágoras, junto a la materia había surgido un artífice (Plutarco, *De plac. phil.*, 1, 3 (Hutten) 12, 352 (p. 876 d), pero el propio Anaxágoras enseñaba que los animales habían brotado de la tierra. Plutarco, *De plac. phil.*, 2, 8 (p. 887 ê). También especialmente Empédocles: Plutarco, *De plac.phil.*, 5, 26, 18 (p. 910 c, 907 e).

De este modo el tránsito del derecho materno al derecho paterno coincide con una de las fases del desarrollo de la religión humana, y con el progreso del principio religioso material al intelectual, del físico al metafísico. Aquí se eleva, aquí se alza de la tierra al cielo. El derecho paterno emana de Zeus, el materno de la tierra. La ley que gobierna el desarrollo de las religiones antiguas, y en general de todas las religiones, puede concebirse como un proceso de elevación idéntico. Un estudio en profundidad de la antigua mitología hace surgir a los dioses de aquella época como pirámides, cuya amplia base reposa sobre la tierra —residencia eternamente segura para los mortales e inmortales, *édos asphalès aeí,* (sede siempre segura), como la llama Hesíodo *(Theog.*, 117)—, mientras su vértice alcanza el cielo. Sus fundamentos también son ctonios y materiales, mientras su más pura configuración final es metafísica y espiritual. Diodoro (I, 12, 6) dice que los dioses egipcios parecen haber nacido todos ellos del Nilo y lo mismo afirma con referencia a la mayor parte de estos dioses Cicerón en su *De nat. deorum,* 3, 54 ss y 58 ss (ver también Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum,* pars 2, p. 169 y Diodoro, I, 12, 6). Y sin embargo estos dioses al final, o al menos en el caso de Osiris, han tomado una forma espiritual, en la que el substrato material aparece como superado y relegado a un segundo plano. Los mismos Apolo y Atenea, y en particular Atenea, que en el último estadio de su desarrollo llega a ser un ser de naturaleza exclusivamente espiritual, hunde profundamente sus raíces en la materia. Un tratamiento exhaustivo de este tema requeriría un grueso volumen monográfico.

Este carácter suyo ha sido correctamente puesto de manifiesto para Apolo-Hekate (que, al igual que Diana-Hekate, fue llamado por los antiguos *triplex)* por el duque de Luynes en su artículo sobre el vaso vulcentico de Giges[33], y en el caso de Atenea por Geh-

[33] En *Annali dell'Istituto di correspondenza archeologica,* vol. 5.

rard en su artículo sobre el metroon ateniense[34], pero a pesar de estas aportaciones la cuestión sigue siendo susceptible de futuros desarrollos. Sólo queda un punto que considero necesario profundizar en este lugar. En el mito contado por Varrón, del que antes nos habíamos ocupado, Atenea representa al derecho materno, mientras que en la tragedia de Esquilo representa al derecho paterno. En él defendía el derecho de las Erinnias, en ésta el derecho de Zeus olímpico. ¿No hay quizás en esto una contradicción? En absoluto. Como pertenece esencialmente a la materia, Atenea no es en lo fundamental menos material que las Erinnias, era venerada tanto en el Metroon de Atenas como en la Elide[35] como madre, como causa de toda generación material, como *Gygaía Agríska théa* (así define Licofrón, 1152 a Atenea Ilia), y al, igual que Artemis, como señora de la luna que posee el poder generador[36]. Pero en su forma espiritual más elevada se halla despojada de todo residuo material y nace sin mediación materna de la cabeza del gran Zeus, repesenta al ser eterno puramente espiritual, del que el mismo Esquilo dice que se contempla a sí mismo sin estar subordinado a nadie, y del que todo dimana, del mismo modo que la palabra sale de la boca *(Suplicantes,* 595 ss). El derecho materno del mito referido por Varrón es solamente el de la primera Atenea material, venerada como madre en el Metroon; la posterior Atenea puramente espiritual, tal y como la representa Esquilo y como la concibe la re-

[34]*Abhandlungen der K. Akademie der Wissenchaften,* Berlín, 1849, p. 459 ss.

[35] Pausanias, V, 3, 2. Es fácil darse cuenta de como también aquí las mujeres se encuentran en una posición dominante. Pero eleos son también los Molionides, cuyo nombre, según Apolodoro (o más bien Diodoro, III, 57, 1 y V, 66, 1) deriva del de su madre Molione y no del de su padre Actor, al igual que el nombre de los Titanes deriva del de su madre Titea: Pausanias, V, 11, 1. En el mito de los Molionides, al que dedicaremos un párrafo, debe subrayarse que la madre es la que persigue al asesino de sus hijos y que de ella deriva la maldición contra los eleos que osasen dirigirse a los Juegos Istmícos. Una narración similar se contaba en Lisipe, según Pausanias, V, 2, 4. Con ello se relaciona el hecho de que siempre sean mujeres quienes entonen los lamentos fúnebres. Plutarco, *Parall.* 10 A b (p. 308 b) dice que la madre había arrojado el cadáver insepulto del hijo, vengándose de este modo de la traición cometida contra él. Las mujeres lloran la destrucción de la materia. También la expiación del homicidio comporta una actividad de las mujeres. En Atenas se trata del *Enchytristrien;* éstas recojen en vasos la sangre que mana de la herida infringida al lechón y la vierten sobre el asesino *(Schol. Aristofanes Avispas* 289: Platón, *Minos,* 315 d y K. O. Müller, *Eumeniden,* p. 146). La cerca grávida es llamada preferentemente *mater:* Higinio, *fáb.* 257 y Pausanias, IX, 25, 7-8.

[36] Su equiparación a Diana se halla atestiguada por Plutarco, *De facie in orbe lunae,* 24. (p. 938 b) y 5 (p. 922 a). Por ello Atenea también es llamada *phōsphóros,* como observa Proclo, *in Timaeum,* 1, 52 b (1, 169 Diehl). Pero como ya habíamos indicado anteriormente, los antiguos considerabana la luna como una tierra celeste y le atribuían la misma potencia ctónica que a nuestra tierra. Este punto está posteriormente desarrollado en el escrito de Plutarco antes mencionado, así como en *De plac. philos.* 2, 25 (p. 891 b.c.). Por ello se dirige uno a la Luna en cuestiones de amor. Plutarco, *De Isid. et Osir.* 52 (p. 372 d); *Amator,* 24 (p. 770 a); Plinio, NH, II, 221; Macrobio, *Somn. Scipionis,* I, 11, 6. 19, 23; *Saturnalia,* I, 19, 17; Jablonski, *Pantheon,* p. 2, 1-33; Proclo, *in Timaeum,* 1, 45 d (1, 147 Diehl), Lobeck, *Aglaophamus,* p. 500.

ligión helénica desarrollada representa al derecho paterno, que surge a partir de este fundamento espiritual.

Basándonos en estas observaciones será fácil valorar en la plenitud de su significado un último punto del drama esquíleo. Las Erinnias intervienen para vengar el matricidio; mientras Clitemnestra estuvo viva, sin embargo, no la persiguieron por haber matado a su marido. Es lo que Orestes les reprochaba en el pasaje antes citado,y a lo que las diosas ctonias le respondían:

«No era de su misma sangre el hombre al que mató.»

Es cierto que Clitemnestra paga su culpa con su muerte, pero es únicamente después del matricidio cuando aparecen las Erinnias para perseguir al hijo culpable, y sólo el hecho de que se haya derramado la sangre materna las despierta de su sueño, las llama de las antiguas profundidades de la tierra, de las que no habían salido tras el delito de Clitemnestra. ¿Por qué motivo? La respuesta es muy simple. La Erinnia es la propia tierra, es la gran madre de toda la vida terrena, es la materia materna. Y con ella se identifica la mujer, que ocupa su misma posición y cumple la misma función que la tierra. El matricidio hiere pues a las Erinnias, les inflama el corazón. El que vierte la sangre materna ofende a la propia tierra y viola en la persona de la madre el derecho de la tierra materna porque ella no es más que un representante de ésta. Por ello es la propia tierra la que se levanta para vengar la infracción al derecho materno, la misma tierra ha sido ultrajada, el orden de las cosas, el derecho de la naturaleza, el más elevado derecho divino de esa época es sacudido en sus cimientos, es trastocado. Al morir, la madre asesina vuelve a la tierra, la madre humana se une a la madre divina, al alma de la tierra, a la que pertenece y a la que ha representado en vida. La propia Clitemnestra se convierte ahora en *Dēmḗtēs Erinýs* (Pausanias, VIII, 25, 4). En las Erinnias Orestes descubre a las Erinnias de su madre, a los espíritus enojados de su madre, a su propia madre (Pausanias, VIII, 34, 2-3). La madre mortal se ha unido a la Madre-Tierra inmortal, muriendo se ha transformado en ella y se ha convertido de este modo en *Dēmḗtēs Erinýs*. Es verdad que todos los muertos se convierten en *Dēmḗtreioi*, y también son llamados con este nombre (Plutarco, *De facie in orbe lunae,* 28 p. 943 b), es cierto que todos ellos se convierten en *dii manes* junto a la gran Madre Mana Genita (Plutarco, *Quaest. rom.* 52 p. 277 ab), es cierto que de todos los muertos se dice que son buenos, *chrēstoí,* que también se unen todos al telúrico *Agathodaímōn*, a la telúrica Bona Dea (Plutarco, *Quaest. rom.* 52), pero todo esto adquiere un significado especialísimo en el caso de la madre, porque ya durante la vida ella es una imagen de la Madre-Tierra, a la que representa entre las criaturas mortales. Y es también esta unión íntima la que en caso de matricidio desencadena a la propia tierra. Los demás asesinatos se dejan a la venganza de los hombres: y así a Orestes le corresponderá vengar a Agamenón. El matricida por

el contrario será perseguido por la propia Tierra. Cualquier otro asesino puede evitar la venganza del hombre gracias a su habilidad, a su fuerza o su valor, mientras que el matricida se convierte en presa de la Tierra vengadora sin posibilidad alguna de salvación. Este ha violado la más importante ley material, la ley de la Madre-Tierra, la ley más elevada que está en la base de todo. El ha alterado el orden de la naturaleza telúrica y debe por consiguiente reestablecer este orden mediante su propia muerte; hasta que ello no ocurra la Tierra, herida en su dignidad materna, no dará más fruto, no cumplirá su función material. Este es el significado de las palabras que Esquilo pone en labios de las Erinnias en la trilogía que estamos estudiando. Estas reclaman la muerte del asesino de la madre con el fin de que a través de esta muerte se reestablezca el ordenamiento materno propio de la naturaleza telúrica (v. 321 ss):

> «¡Oh madre, madre Noche, tú que me has engendrado para castigar igualmente a los que ven la luz y a los que ya no la ven, escucha mi voz! El hijo de Leto quiere humillarme arrancándome esta liebre, única prenda que puede expiar el asesinato de una madre».

Apolo, el nuevo dios que entra en liza para defender el derecho paterno es llamado por las Erinnias hijo de Latona. Nadie ha advertido el reproche que se esconde en esta denominación. El propio Apolo, designado mediante el nombre de la madre que lo dio a luz y no mediante el del padre que lo engendró, este dios que posee en la amazónica Lesbos un santuario en común con la madre y que en el *Escudo de Heracles* (v. 479) es definido como hijo de Latona, quiere poner en duda el primigenio derecho materno que hacen valer las Erinnias: él rechaza a Latona. Similar a éste es el reproche hecho a Zeus, porque él, que ahora se proclama autor del derecho paterno, antes había encadenado a su padre, y se podría añadir que fue salvado por su madre del castigo que su padre quería infringirle. Con todo su comportamiento las Erinnias demuestran no actuar por capricho, por el mero placer que podrían hallar en el ejercicio de su sangriento oficio; por el contrario es su naturaleza telúrica la que las obliga a exigir el sacrificio del matricida; no es que ellas quieran, es que deben. La labor que desarrollan les ha sido asignada por la Moira, que es la expresión misma de la ley ctónica de la naturaleza y que también se halla estrechamente vinculada a *Díkē, Thémis* y *Poinē* (Suidas, s. v. *Poinē*, y sobre todo de los *kaí poínimoi*), y también están cansadas de esta misión, aunque si deseasen liberarse de ella, no podrían hacerlo, ya que esa labor representa su más íntima esencia.

De este modo el derecho de la tierra se nos muestra como un derecho sanguinario y atroz, que no conoce otro castigo que la muerte. La opinión que podríamos formarnos, leyendo a Esquilo, es que la época del derecho materno estuvo dominada por un culto oscuro, terrible, cerrado a toda esperanza y de un implacable poder ctonio. Es en vano que Orestes invoque su deber de hijo, es

en vano que apele a la orden recibida de Apolo, que le ha mandado ejecutar el matricidio y no le ha negado la purificación, y también es en vano que subraye que el matrimonio había sido profanado. La Madre-Tierra no puede reconocer un deber de esta clase, ni puede aceptar una expiación ni una justificación semejantes: el hecho de haber derramado la sangre materna infringe su ley fundamental. Cuando había sido asesinado Agamenón era justo que las Erinnias se mantuviesen en silencio, pero en el asesinato de Clitemnestra ven cómo se cumple su misión. Derramar la sangre materna es un delito contra la ley material básica de la tierra. El ceder por parte de la Tierra habría significado necesariamente la supresión de esta ley fundamental, y junto con ella de toda la creación material. En la religión de la fuerza material la culpa contra el principio que la rige, es decir, contra la maternidad de la tierra, no puede pretender esperar indulgencia alguna, tal y como es el caso en la culpa ante el espíritu sagrado, en la religión de este espíritu. Por ese motivo incluso la intervención del tribunal de sangre es incompatible con el derecho materno. En los supuestos de éste la simple propuesta de instituir dicho tribunal suena como una lesión a los derechos de la Tierra, de la divinidad suprema. El matricida pertenece a la Tierra, ningún tribunal tiene derecho a entrometerse, y ningún juicio puede atribuirle o negarle ese derecho: v. 490 ss.

> «¡Y llegará un día en el que, con la llegada de las nuevas leyes, si la causa de este parricidio debe triunfar aquí!»

y también sobre todo en los versos 257 ss:

> «¡Oh, de nuevo he encontrado ayuda! Abrazado a la estatua de una diosa inmortal, quiere someter a juicio el acto de sus manos. Pero eso no es posible, la sangre materna, una vez derramada, no se puede recoger, el líquido vertido en el suelo desaparece».

Por eso el hecho de la que la institución del primer tribunal de sangre y la desaparición del derecho materno ocurran simultáneamente encuentra una justificación lógica. En la persona de Orestes se encarnan ambos acontecimientos, la institucionalización del Areópago y el fin del derecho materno de las Erinnias. Ambos acontecimientos son obra de los poderes celestiales, olímpicos, ambos se oponen igualmente a las ideas ctonias, ambos representan un beneficio que dimana de Atenea, la sin-madre[37].

Ahora podremos darnos cuenta de cuál es el ambiente ideoló-

---

[37] K. O. Müller, *Eumeniden*, p. 150/151 demuestra con sus afirmaciones del párrafo 53 no tener nada clara la contraposición entre Apolo y Atenea y las Erinnias. Si ello no fuese así no le plantearía dificultad alguna el hecho de que incluso tras la purificación Orestes continúe siendo perseguido por las Erinnias con la misma, e incluso con renovada, furia. Pero Müller no ha tenido para nada en cuenta la contraposición entre derecho paterno y materno, entre religión olímpica y religión ctónica. El ha pues olvidado un elemento fundamental de nuestra tragedia, que Esquilo desarrolla con gran conocimiento y con todas sus consecuencias.

gico e institucional en el que se sitúa el derecho materno. Este ocupa una posición central en la vida de aquella triste época, opresiva y salvaje, en la que reinaba la venganza de sangre, en la que todo homicidio no podía por menos que provocar otro, en la que la sangre derramada sólo se lavaba con otra sangre, en la que los «pájaros domésticos dentro de la jaula» *(Euménides,* 886), se destrozaban en una serie infinita de recíprocos asesinatos, en la que el diablo de una estirpe sólo se sentía tranquilo sobre la tierra después de que el último de los descendientes hubiese pagado con la muerte el delito de su antepasado. Es la época en la que el aspecto de las Erinnias es el de una cuadrilla chorreante de sangre, en la que el fruto que recogen es tan rico que no son capaces de saciarse, hasta que por fin se sometan con gusto a las benignas potencias celestiales (v. 360 ss):

> «Nos apresuramos en quitar a otro estos afanes, en procurar la inmunidad de los dioses con mis cuidados, para que no se instruyan procesos capitales».

El derecho material, que posee como núcleo central el derecho materno, ha inferido al género humano tal serie de sufrimientos, que lo impulsó a subordinar este derecho a una ley más pura y más elevada. Solamente cuando ésta última consiga prevalecer se abrirá una alegre esperanza de paz, de felicidad y de prosperidad en todos los campos. Esta transformación se halla ilustrada por Esquilo en las *Euménides* con una profundidad espiritual inigualada, porque su tragedia representa en todas las épocas no sólo una altísima obra poética, sino también un gran testimonio histórico, que ilumina la idea del derecho materno con plena coherencia, poniéndose frecuentemente en relación recíproca con la tragedia dedicada a Prometeo, de la que posteriormente hablaremos. Ninguna obra histórica ilustra con semejante claridad las concepciones de una época tan antigua, el pensamiento de una población tan remota, como consigue lograrlo la tragedia que estamos estudiando, que forma parte de una trilogía de grandeza incomparable. Esto es, en el fondo, lo que constituye el interés específico de la historia en general: las informaciones que la tragedia ofrece sobre la Argólide, sobre la decadente autoridad del Areópago (que el poeta deseaba por el contrario exaltar de modo especial por motivos personales), sobre el favor con el que se consideran las guerras internacionales y sobre el peligro de las discordias civiles, todos estos no son más que elementos relativamente secundarios respecto a lo que podemos aprender acerca del modo de pensar y acerca de la condición de un período prehistórico tan poco comprendido.

Las tres figuras que aparecen con Esquilo como representantes del derecho paterno se asocian todavía más estrechamente a través de la atribución colectiva del número siete. Son tres «Setenarios». Para Orestes, tenemos los siguientes testimonios: Herodoto, I, 67-68 relata cómo Liques encontró en Tegea los restos de Orestes

y los llevó a Esparta, cumpliéndose así el oráculo apolíneo que asociaba el triunfo y la hegemonía lacedemonia a la posesión de aquella reliquia. El féretro en el que yacía el cadáver de Orestes tenía una longitud de siete codos, *sorôi heptapēechei* (Herodoto, 2, 175), lo mismo que el cuerpo allí contenido, cuidadosamente medido (Pausanias, VIII, 54, 3, y III, 3, 6). También Aulo Gelio, 3, 10 mencionaba la misma historia, allí donde comunicaba las observaciones hechas por Varrón en las *hebdomades* sobre el significado del número siete[38]. De Solino se concluye que también a Hércules, el héroe del Sol, le fue asignada aquella medida corporal, para lo que Salmasio *(loc. cit.)* presenta los datos del escoliasta a Píndaro, *Nemea,* IV, de Tzetzes a Licofrón y el epíteto *Septipedes Burgundiones,* de Sidonio Apolinar[39].

También las *Orestis cineres* son citadas bajo las *septem pignora imperii* (Servio, *Ad. Verg. Aen.*, VII, 118 y II, 116).

Para la relación de Apolo con el número siete, que está preferentemente dedicado al dios délfico, contamos con muchos datos. Siete veces dan la vuelta a la isla de Delos los cisnes cantores de Pactolo; antes de finalizar la octava canción, han terminado los dolores de parto de Latona, y el dios de la luz llega al mundo. En recuerdo de este suceso, el niño equipa su lira con siete cuerdas[40]. Apolo nació el séptimo día del mes, y cada *septimus lunae* le está consagrada. y es celebrada por muchachos y adolescentes[41]. Por esto se llama al dios *Hebdomagétēs* (y no, como se acostumbra a escribir, según Plutarco, *loc. cit., Hebdomagénēs).* Así lo llama también Esquilo en *Los Siete contra Tebas,* verso 780. Por eso el número siete fue generalmente dedicado a Apolo (Plutarco, *Symp., IX, 3),* lo mismo que la distribución a partir del siete predomina en el trono de Amiclás y en la estructura de las pinturas de Polignoto, y vuelve a hacerlo en las medidas del coloso solar de Rodas[42]. En

[38] *Praeter hoc modum esse dicit summum adolescendi humani corporis septem pedes: quod esse magis verum arbitramur, quam quod Herodotus, homo fabulator, in primo historiarum, inventum esse sub terra scripsit Oresti corpus cubita longitudinis habens septem, quae faciunt pedes duodecim et quadrantem: nisi si, ut Homerus opinatus est, vastiora prolixioraque fuerint corpora hominum antiquorum, et nunc quasi jam mundo senescente, rerum atque hominum decrementa sunt.*
Ver también Solino, 1. p. 7, con Salmasio, p. 31; Filóstrato, *Heroica,* I, 2, p. 28 (Boiss.).

[39] Plauto, *Curculius,* III, 70: *Ibi nunc statuam vult dare auream, solidam, faciundam ex auro Philippeo, quae siet septempedalis.*

[40] Calímaco, *Himno a Delfos,* 249-255; *Eneida,* VI, 646; Ovidio, *Fasti,* V, 106; Píndaro, *Nemea* V, 43; Horacio, *Odas,* III, 11, 3; *Himm. Hom. Hermes,* 51; Plutarco, *de musica;* Macrobio, *Saturnalia,* I, 19; Filón, *de mundi opifici,* 42; Servio, *Ad Verg. Ecl.*, VIII, 75; Isidoro, *Origines,* II, 21; Luc. *Astr.*, 10.

[41] Plutarco, *Symp.*, VIII, 1; escolio a Aristófanes, *Plut.*, XI, 26; Aulio Gelio XV, 2; Luciano Pseudologista, 16.Compárese con Ptolomeo Hefestión en F.Hist. Gr., 4, 513; Casaubonus a Suetonio, *Tiberio,* 32; Hesíodo, *Los trabajos y los días,* 770; Lido, *de mensibus,* p. 26 (Schow); Proclo, *in Tim.* VIII, 168; Lobeck, *Aglaophamus,* pp. 428-432; Valckenaer, *De Aristobulo Judaeo,* 37; Baehr, *Mosaischer Kultus,* 1, 187 ss.; Boeck., *C. I.*, 1. p. 465.

[42] Welker a Filóstrato, *Imagines,* II, 17, p. 486; Estrabón, XIV, 562.

la décima cuestión griega. Plutarco relata que antiguamente la Pitia tenía su oráculo solamente una vez al año, el día siete del mes *Bysios*, y más tarde lo otorgaba el séptimo día de cada mes[43]. En el escrito sobre la inscripción E de Delfos *(De Ei apud Delphos)*, se encuentran los siguientes pasajes: «El siete dedicado a Apolo requeriría más que un día para nombrar todos sus poderes. Podría señalar, dice el matemático Ammonio, que los sabios han contado en cierto modo con la ley general y la guerra de la Antigüedad para desplazar al siete de su categoría y en su lugar consagrar el cinco a Apolo, porque les convenía más». En efecto, el cinco también ha encontrado reconocimiento en Delfos, como lo demuestran la preferencia por las suertes marcadas con el cinco (Plutarco, I, 1), el número cinco de los *Hosioi* (Plutarco, *quaest. graec.*, 10), el «quinario» Aquiles ligado con Apolo a Delfos (Servio, *Ad Verg. Aen.*, I, 34, y 3, 332), la atribución de las quinta y décima edades del mundo (Servio, *Ad Verg.Ecl.*, IV, 4, 10), y finalmente el décimo del botín de Veyes (Livio, II, 25 ss.).

Esta reducción del siete al cinco puede estar relacionada con el influjo cada vez mayor del culto dionisíaco sobre el apolíneo. Dioniso es un «quinario» por su naturaleza material, como prueban muchas relaciones, lo mismo que los Dáctilos, puesto que cinco quiere decir *gámos* y *physis* (Plutarco, *De Ei apud Delphos*, 7-8), y así se corresponde más con Baco, del que siempre se creyó que engendraba con la cooperación de una mujer, mientras que Apolo fue llamado *expers uxoris* (Servio, *Ad Verg. Aen.*, IV, 58)[44]. De forma semejante, Domiciano redujo las siete vueltas en las carreras del circo, número que según Casiodoro, 3, 51, pertenecía al culto del Sol, al material número cinco, como relata Suetonio, *Domiciano*, 4[45].

Hemos encontrado entonces que Apolo y Orestes son «setenarios», y Atenea es asociada también con el *Hebdomas*. Para esto existen innumerables datos, y muy importantes para nuestro tema de estudio. El más significativo lo ofrece Filón, *de mundi opificio*, 33[46].

---

43 Compárese con Censorino, *de die natali*, 14: Diógenes Laercio, *Vita Platoni*, 2.

44 Compárese con Macrobio, *Saturnalia*, I, 18, p. 310 (Zeune).

45 Sobre el significado del cinco, ver Macrobio, *Somnium Scipionis*, I, 6, pp. 37-46 (Zeune); Macrobio, *Saturnalia*, II, 4; Aulo Gelio, III, 10; Lido, *de mensibus*, c. 9, p. 25-28 (Schow): Filón, *de mund. opifici*, 30-44, con los paralelos citados por Müller, p. 293 ss; Dión Casio, 37, 18-19: Eusebio, *Praep. Evang.*, XII, 12-13; Lactancio, VIII, 14; Teod., *Priscion.*, IV, 3, med., donde hay que leer *septidromus*, no *septidomus*; Servio, *Ad Verg. Ecl.*, VIII, 75; Plutarco, *ad Apoll.*, VII, 335 (Hutt).

46 *Mónos dé, hōs éphyr, ho hepta, oýte gennâin péphyken, oýte gennâsthai. Di hèn aitían oi mèn álloi philósophoi tòn arithmòn toýton exomoioŷsi têi amētori Níkēi kai parthénoi, hèn ek toý Diòs kephalēs anaphamē̂ nai lógos échei, oi dè Pythagóreioi tôi hēgemóni tôn sympánton.* Comparese con Píndaro, *Olimp.*, VII, 35; Macrobio, *Somnium Scipionis*, I, 6, p. 30 (Zeune): *Nec te remordeat, quod, cum omni numero praeesse videatur (monas), in conjuctione praecipere septenarii praedicetur. Nulli enim aptius jungitur monas incorrupta, quam virgini. Huis autem numero, id est septenario, aedo opinio virginitatis inolevit, ut Pallas quoque vocitetur. nam virgo cre-*

Como ahora Apolo aparece también como un «quinario» en una interpretación material y dionisíaca, lo mismo sucede con Minerva[47].

Aquí se resuelve una pregunta muy discutida: a qué han dado lugar las *Euménides* de Esquilo. Puesto que el cinco impar está consagrado al Orco y a las Euménides, la *Dike* del antiguo derecho sangriento, entonces Atenea debe establecer el número par por medio de su guijarro de voto, y así romper la reivindicación de las espantosas potencias. Yo me adhiero al punto de vista de G. Hermann, y declaro que la paridad del voto absolutorio fue causada por el guijarro de Atenea, mientras que Müller y Schoemann admiten la paridad de votos sin la inclusión de Minerva, y vinculan la absolución con la mayoría alcanzada mediante el *calculus Minervae*. La interpretación de Esquilo, especialmente la comparación con los versos 727, 734, 744, 745, indica la exactitud del punto de vista de Hermann, que está apoyada por los datos por él citados: Demóstenes, Luciano y los escolios a Esquilo[48].

El argumento que nosotros hemos tomado sobre la naturaleza del número cinco ha pasado inadvertido a todos los grandes helenistas, y fue indicado en primer lugar por Göttling en *Hesiod.* Así alcanzan un significado completo los versos 744 y 745, donde Atenea dice:

> «Este hombre queda absuelto del crimen de asesinato: el número de votos de las dos partes es igual».

Mediante la paridad de los votos, y por lo tanto mediante el nú-

---

ditur, qui hullum ex se parit numerum duplicatos, qui intra denarium coartetur, quem primun limitem constat esse numerorum. Pallas ideo, quia ex solius monadis fetu et multiplicatione processit, sicut Minerva sola ex uno parente nata perhibetur. Atenea es llamada dondella y «sin madre» por Filón, incluso con más frecuencia: *de septenario,* 1177; M. *de decem oraculis,* 759 I. de Mose III. 648; M. *Quaest. in genes.*, II, 12, A. 91; Escolios a Hesíodo en Heinsius 181. 6; Arístides Quintiliano, *de musica,* en Meybom., 122 *(hagneia)*. Sobre esto, ver *Denarius Pythagoricus,* c. 9, p. 98 (Meursius); Müller a Filón, p. 305. *Nikē* como sobrenombre del número siete recuerda una denominación semejante del número cinco en Plutarco, *Isis et Osiris,* 12, donde Neftis, nacida el último día o el quinto, también es citada como *Teleytē, Aphroditē y Níkē.* El paralelo es tanto más cercano, puesto que aquellos cumpleaños quinquenales de la diosa egipcia están formados por las septuagésimas partes (7 x 10) de luz ganadas a la luna.

[47] Virgilio, *Georg.*, I, 277. *Quintam fuge. Pallidus Orcus, Eumenidesque satae.* Servio: *Ut quinta luna nullius operis initium sumas. Dicitur enim hic numerus Minervae esse consecratus, quam sterilem esse constat. Unde etiam omnia sterilia quinta luna nata esse dicuntur, ut Orcus, Furiae, Gigantes.* Lo mismo en Hesíodo, *Los trabajos y los días,* v. 803. que tal vez se remonte a Orfeo, *Perí hēmerōn.* La relación con las Euménides se comprueba para el número cinco en los siguientes lugares: Próculo: *hóti hē pemptàs Díkēs estín arithmòs, kai tôn Pythagoreíōn ēkoýsamen.* Lido, *de mensibus.* p. 100: *epeidē dè ho tēs pentàdos arithmòs tōn theiotérōn katà tòn Hesíodon kechóristai, eikòs ēn aytòn toîs katoichoménois aponemēthenāi.* Tzetzes *ex Melampode: en pemptēi selēnēs tis epíorkon omosas tosaîsde hēmérais teleytâ.* Sobre el nacimiento del Orco en el quinto día, ver Sófocles, *Edipo en Colono,* 1767 (Elmsl).

[48] Hermann, *Annales Vindoboniensis,* vol. 2, p. 238 ss.; *Opuscula,* 6, 5, pp. 189 ss.; *Esquilo,* vol. 2. pp. 623 ss.

mero par mismo, es vencido el derecho de sangre. El Par sale vencedor sobre el Impar. El guijarro de Atenea ha producido este resultado, y así espera obtener aquella virtud del Uno que los antiguos tantas veces pusieron de manifiesto[49]. El Impar es elevado a Par mediante el Uno, y así el número es la causa de la caída de las Erinnias.

El contacto del cinco y del siete en Atenea nos muestra a esta diosa en el doble nivel de su naturaleza que hemos tenido ocasión de diferenciar más arriba. Como *Quinta,* ella es la madre material, como es celebrada en la fiesta del nacimiento de las *Quinquatria*[50]; como *Septima,* es la inmaterial, penetrada por la elevada naturaleza luminosa, doncella salida de la cabeza de Zeus. Como *Quinta,* ha dispuesto el matrimonio, al igual que la luna material conjuga la naturaleza de ambos sexos; como *Septima,* aquella sublime diosa —de ella Esquilo dijo: «bien dispuesta para todos los hombres»—, es llamada *plēn gámoy tycheîn,* lo mismo que Apolo *expers uxoris* y Atenea *párthenos.* Como «setenaria», comparte la clara naturaleza luminosa apolínea, como aparece en su fuente primitiva, el Sol. Ella se ha elevado sobre la materia, y no está destinada a la procreación, ni a sumergirse en la materia; por esto es incorruptible. No está oscurecida por ninguna mezcla material, ha superado toda emoción del mundo físico aparente, y con ello la ley inexorable de la muerte; y ha sido impresionada con la naturaleza de la *Monas,* que se aproxima al número siete. Como «quinaria», Minerva es la *phýsis* material que, como la luna, se regocija ante la fecundación, consagrada a la obra de creación, que se genera en el cambio, y por esto es madre al mismo tiempo del lado oscuro y del lado luminoso de la Naturaleza, de la vida y de la muerte —con preferencia de esta última, puesto que en el mundo visible todo devenir únicamente sirve a la decadencia. Así en ella, no menos que en todas las demás Madres de la Naturaleza, sobre todo Afrodita, se reune toda la potencia natural generadora y destructora de vida. Atenea, que hace que brote el olivo, ha dado origen también al pálido Orco, y al lado de la idea de fecundidad maternal, ha regido la de la esterilidad, en su doble, pero homogéneo, ser. Ella es al mismo tiempo *Níkē* y *Teleytḗ;* es la luna, al mismo tiempo amistosamente brillante para toda generación, y espantosa como Gorgona que dicta la decadencia, con la irónica risa de la muerte. Ella reune en sí misma los dos significados del cinco: aquel en el que envía al matrimonio a los ediles cerealísticos[51], y aquel en que ella ha acabado con el imperio de las Erinnias y del Orco. La doble relación es re-

---

[49] Plutarco, *de Ei apud Delphos,* VII, 8; Aristóteles, *Metafísica,* X, 1.

[50] Varrón, *de lingua latina,* V, 3; Ovidio, *Fasti,* III, 812 y 6, 65; Lactancio, I, 18; Suetonio, *Domiciano,* 4; Festus, *Minusculae.*

[51] Plutarco, *Quaest. rom.,* 2; Platón, *Leyes,* 6, p. 557. Cinco invitados, ni más ni menos; se piensa también en el *hè pénte pín', hè trìs pín', hè mḕ téssara,* y en la comida y el traje de Benjamín, que quintuplicaban a los de sus hermanos, *Génesis,* 43, 34 y 45, 22.

sultado de su naturaleza de madre material, que desaparece en el siete y es sustituida por el principio luminoso de las más altas esferas uránicas alejadas de la creación telúrica. Resumiendo todo esto, aparecerá la relación del siete con las tres figuras más importantes de la *Orestíada* de Esquilo: Apolo, Atenea y Orestes, en su significado más importante para el matriarcado.

Con el número siete, éste está vencido. Como *Septima*, Atenea es frente a las Erinnias una auténtica *Níkē*, que, a la caída del antiguo derecho materno telúrico, funda la victoria del apolíneo patriarcado de la luz. La victoria del principio paterno sobre el materno, puede ser calificada de victoria del siete sobre el cinco de la *Hebdomas* como número solar frente a la *Pemptas*. Con este carácter uránico se presenta en todos aquellos lugares donde siempre se investiga su significado. La sacralidad del número siete arraiga generalmente en la naturaleza astronómica. Tan grande aparece, que se reduce *heptà*, *septas*, *septem*, a *sebasmós*[52]. Siete es el número de los planetas, que corresponden a las siete esferas. El siete simboliza la gran armonía del Cosmos, que provoca una revolución celeste, y también representa la lira órfica de siete cuerdas de Apolo. Al frente del séquito camina como dueño y señor el Astro, como le llama Filón, el propio Sol, que, colocado delante de los otros seis, representa al siete. Atenea ya había vencido al cinco de las Erinnias gracias al seis, y la séptima es ella misma: de la misma manera, la madre de Apolo vence seis dolores de parto, y en el séptimo ve la luz el espléndido muchacho, incluso antes de que los cisnes rematasen su canto[53]. Mediante el seis se crea el siete: en el número siete está consumado el principio luminoso[54]. Del mismo modo, Dios, *genésios toŷ kósmoy*, descansó al séptimo día, que por eso se llama *telesphóros*, acabado por completo el armónico trabajo de la creación. El siete se consagra ante todo a Atenas, donde Atenea consiguió la espléndida victoria del derecho solar paterno mediante la absolución de Orestes. En el número siete se contienen los juegos de los muchachos, los banquetes celebrados por jóvenes y hombres, solemnizados por la conversación filosófica, como relatan Aulo Gelio y Luciano. En el apolíneo séptimo día del mes nacieron Platón y Carneades. En la ciudad de *Septima*, de Atenea-*Níkē*, es especialmente relevante la glorificación de la *Hebdomas*[55]. Cuando Solón en sus *Elegías* celebraba tanto al siete —como luego el judío Aristóbulo se sirvió de los versos solónicos transmitidos por Filón para demostrar la existencia de una fiesta generalizada sobre el séptimo día de la creación[56]—, no había en ello ninguna otra idea

[52] Isidoro, *Origines*, III, 3, 3; Filón y Macrobio, II, II.; Servio, *Ad Verg. Ecl.*, II, 11.
[53] Compárese con Servio, *Ad Verg. Aen.*, VI, 37.
[54] Compárese con Servio, *Ad Verg. Aen.*, III, 73 y VI, 143.
[55] Compárese con Servio, *Ad Verg. Aen.*, III, 743.
[56] Filón, *de mundi opificio*, 35; Censorino, *Dies nat.*, 14; Eusebio, *Praeparatio Evang. XII*, 12-13; Cembros., *Epistol.*, VI, 39; Müller a Filón, p. 314.

más que aquélla de la tragedia de Esquilo, es decir, la glorificación de la victoria sobre las Erinnias obtenida por Apolo, Atenea y Orestes, y de la prosperidad de la ciudad, así garantizada, para su trascendencia política y espiritual.

El siete se presenta con el mismo poder para Roma. Expresión del principio solar patriarcal —que por eso trae suerte a los campesinos (Servio, *Ad. Verg. Georg.*, I, 284)—, está especialmente cerca de la esencia de la ciudad de las siete colinas, que edificó su poderío sobre la *patria potestas*. Los *Pignora imperii* deben ser siete. El número siete, como *telesphóros, absolutus, completus, verum omnium nodus*, garantiza la hegemonía sobre todo el *oikoyménē*[57]. Al igual que el Sol va a la cabeza del ejército celeste, así Roma lo está en el de la creación terrenal, en la que participa de la ley y el derecho, el Cosmos superior, la más hermosa de las armonías. *Septimontium*, la fiesta de las *Agonalia*, es puesto en relación con la finalización de la construcción de la ciudad en Plutarco, *Quaest. rom.*, 69[58]. Siete cuerdas tiene la lira que, según Dioniso de Halicarnaso, (VIII, 72), es usada en todas las fiestas y procesiones. *Septem curricula solemnia*, siete huevos y siete delfines son usuales en los juegos circenses desde un principio[59]. El *Septizonium* está en las proximidades del Circo[60]. Los siete *Pagi* de Veyes (Dionisio de Halicarnaso, II, p. 118, y V, p. 301-305), las veintiuna tribus, los veintiún escudos que Mummius consagra en Olimpia tras la conquista de Corinto (Pausanias, V, 10), muestran el *septenarius numerus plenus et absolutus* al mismo tiempo en su significado solar y en su significado político, dirigido hacia la hegemonía, como en el Circo de Casiodoro, *var*, V, 51. Referido todo al culto del Sol y frecuentemente añadiendo un significado uránico al escudo, el propio cielo fue llamado *altisonum caele clupeum*. Cuando los *ludi plebeii* aparecen en el número siete[61], entonces puede tratarse también de un reconocimiento de la *Hebdomas*, que corresponde particularmente a las grandes fiestas religiosas. Lo mismo sucede con el *septemviratus* en sus distintas aplicaciones, especialmente *septemviri epulonum*[62], *septem tabernae, septem aquae, septem ventus, septem Caesaris*, y el modismo *septembona brassica* (Catón, *de re rustica*, 157). Como era el número natural de Roma, también la *Hebdomas* determina los límites de la monarquía, y la fundación de la ciudad se fija en el primer año de la séptima Olimpiada (Solino, I, p. 3). Continuar aquí este tema nos llevaría demasiado lejos. Basta con decir

---

[57] De ahí *septemgemina Roma* en Estacio, *Silvae*, I, 2, 191 y IV, 1, 6. *Et septemgemino jactantior aethera Roma jugo.*

[58] También es mencionado por Festus, s. v; Varrón, *de ling. lat*, V, 3; Tertuliano, *Idol.*, 10, *Adversus nation.*, II, 15; Suetonio, *Domiciano*, 4.

[59] Aulo Gelio, III, 80; Casiodoro, V, 51; Suetonio, *Domiciano*, 4.

[60] Publio Víctor, *de regionib.*; Suetonio, *Tito*, 1; Elio Espartiano, *Severo*, XIX, 35.

[61] Livio XXX, 30: *ludi patricii ter, plebis septies instaurati.*

[62] Aulo Gelio, I, 12; Lucano, VI, 602; Plinio, *Epistolae*, II, 11.

que reconocemos en el apolíneo-oréstico número siete el principio del derecho paterno y la idea de la hegemonía política fundada sobre la *patria potestas,* en oposición con el derecho materno de la Tierra y del número cinco selénico; y que con la mayor certeza hemos encontrado muy pronunciada la más íntima unión del concepto de reino del Sol, armonía cósmica y perfección espiritual. En su paralelismo con Apolo, Augusto también pudo ser calificado de «setenario», del mismo modo que luego fue alineado junto a Orestes por los antiguos a causa de la venganza contra los asesinos de su padre[63]. Pero el mayor *Telesphóros* es el propio Dios, que es calificado por Tertuliano, *Adversus Marcionem,* IV, 128, como *septemplex spiritus, qui in tembris unus lucebat sanctus semper* (S. Agustín, *De civitate Dei,* XI, 31). En esta atribución del número siete aparecen todas sus cualidades en el nivel más alto de espiritualización: el principio de la luz, así como el del espíritu, la perfección ya no como dimensión de la creación corporal, sino como inmensidad del creador, la naturaleza incorrupta como atributo del Ser eterno autopensante, la armonía del Cosmos como resultado de la suprema armonía del Demiurgo, a cuya contemplación, según Platón, Aristóteles y Filón, el hombre fue conducido desde un principio a través más del mundo uránico que del material-telúrico.

Cuando habíamos examinado la obra de Esquilo habíamos dejado a un lado las observaciones que desarrollaremos a continuación.

En el *Agamenón,* el primer acto de la Orestiada, Esquilo proporciona una contribución importante al conocimiento del derecho primitivo de la sociedad humana, dirigiendo su atención hacia una hipótesis que también será desarrollada por la *Electra* de Sófocles. Las Erinnias persiguen a Orestes, el matricida. El acto llevado a cabo por Clitemnestra, por el contrario no les exige venganza: en efecto, Clitemnestra no se halla unida por vínculos de sangre al hombre que ha matado. Las Erinnias se niegan a castigarla del mismo modo que ella se niega a ser culpable. Ambas se basan sobre el mismo principio y se mueven sobre el mismo terreno, el del derecho materno. De acuerdo con este derecho Clitemnestra ha matado legítimamente a su marido, en el momento de su retorno, porque la entrada de Casandra en el palacio perteneciente a Agamenón supone la introducción de la misma en su lecho conyugal, lo que constituye una violación de la ley, que luego será infringida por segunda vez por el sangriento acto de su hijo. La estirpe masculina de los Pelópidas se mancha con una doble culpa. Por un lado Agamenón pisotea el derecho de su esposa trayendo a su casa a una amante extranjera, y por el otro Orestes remata la obra paterna asesinando a la madre previamente ofendida. Si Agamenón sacrificó ilegalmente a la hija de su mujer, Orestes, con un nuevo delito, vier-

[63] Servio, *Ad Verg. Aen.,* VI, 230; *Ad Verg. Ecl.,* III, 62 y IV, 10; *Eneida,* VI, 274; VIII, 720, y VIII, 680; Pausanias, II, 17, 3.

te la sangre de su madre. El tratamiento atroz infringido por Atreo a los hijos de Tiestes, basándose en la ley del talión, es vengado tras trece generaciones, número del que enseguida nos ocuparemos, por el diablo de la estirpe. El acto de Clitemnestra está justificado por la muerte de Ifigenia: el que vierte la sangre de la hija se expone a la venganza de la madre (Plutarco, *Parall.* 16 (A ap. p. 309 d)). La madre de Demodice denuncia al asesino del que ha sido víctima su hija. En la persona de la hija se ha ofendido al principio natural femenino, a la propia Madre-Tierra. A favor de Ifigenia se alzará Némesis, del mismo modo que las Erinnias intervendrán a favor de Clitemnestra. Orestes, según la ley de las Erinnias, y Agamenón, según la de Némesis, se han mancillado con un delito de sangre, ambos son culpables de haber ofendido a la maternidad de la tierra. *El.* v. 792:

> Electra: Escucha, ¡oh Némesis! al que acaba de morir.
> Clitemnestra: Escuchó a quien debía, y ayudó correctamente.

Cuando Electra invoca a la diosa para que vengue al padre asesinado, Clitemnestre responde: «Ya ha escuchado a quién tenía que escuchar y ha hecho lo que era justo». Clitemnestra, matando a su marido, ha defendido el derecho materno que éste había violado sacrificando a su hija: ésta es la ley de la madre primigenia, Némesis. Y esta es la ley que Electra debe reconocer[64] y que Crisotemis respeta por el contrario, y que será violada de nuevo por Orestes. Electra y Orestes se yerguen como vengadores del padre *(Elec.* 399), e infringen el antiguo y superior derecho materno, la ley de las Erinnias y Némesis. Según Esquilo *(Agamenón,* 135 ss) Artemis se enfureció con la casa de los Priámidas, porque el rey del aire (el águila) se alimentó con las entrañas de la liebre embarazada, por lo que el sacrificio de la madre embarazada es reconocido por el adivino como causa de toda desventura (v. 125 ss). En ello se puede apreciar el derecho materno que Agamenón ha violado en las relaciones con su mujer. Clitemnestra clama a Dike la vengadora de su hija y sacrificó a su marido a Ate y a las Erinnias (v. 1432 ss). «El ha sufrido el justo castigo por haber matado indignamente a mi hija Ifigenia, a la que tuve de él y a la que lloraré eternamente» (v. 1523/1529). La pía muchacha correrá al encuentro con su padre, llena de amor como se lo exige su deber, para acompañarlo en el silencioso viaje sobre la triste corriente de los dolores (v. 1555 ss). La muerte será vengada con el que permaneció vivo. El derecho materno, herido en la persona de la hija, ha hallado en la propia madre a la vengadora. Agamenón será ofrecido en expiación a la gran

[64] En el verso 560 dice del sacrificio de Ifigenia *elt'oŷn dikaíōs eite mḗ*, mientras Clitemnestra había dicho *all'oy metên aytoîsi tèn g'émēn ktaneîn;* Agamenón como padre no podía sentir el dolor del fallecimiento como la madre (532): *oyk íson kamôn emoì lýpes, ót éspeir, ósper he tktoys egó* en perfecta coherencia con la opinión de los antiguos, que como habíamos indicado, excluían al hombre de las manifestaciones de dolor por los difuntos.

Madre primigenia. Dike, Ate, Erinnias y Némesis exigirán su sangre. Matando a la hija y deshonrando a la madre Agamenón ofendió a la Tierra, la sagrada madre primigenia, del mismo modo que el águila que se alimentó con las entrañas de la grávida liebre. Clitemnestra, pues, está justificada. La defensa que hace de sí misma frente a Electra podrá parecer al lector contemporáneo como un mero pretexto o francamente como un mero recurso sofístico. Pero, desde el punto de vista de la primigenia y venerada religión materna, esta defensa no contiene engaño alguno, es perfectamente válida y demuestra la plena legitimidad de su conducta. Así pues, esta defensa se basa sobre el derecho materno, sobre la primigenia ley de Némesis-Erinnias, que entra en conflicto con una ley superior, el derecho apolíneo de la luz, y al final se someterá a este último. Los argumentos que la madre hace valer para justificarse son perfectamente coherentes con las condiciones de vida de la materia: la venganza que ella lleva a cabo está de acuerdo con el derecho del nacimiento materno, que halla en la maternidad de la tierra su gran modelo. Desde este punto de vista Clitemnestra no sólo tiene el derecho, sino también el deber sagrado de vengar la sangre de la hija. Si además el asesino es el padre, la obligación es doblemente vinculante. En vez de agravar su culpa, por el contrario justifica doblemente su acto, y así Agamenón aparecerá como doblemente culpable.

Este derecho materno de tipo material es el más sanguinario de todos los derechos. Impone la venganza incluso en aquellos casos en los que esa venganza, considerada desde un punto de vista más elevado, pueda aparecer como un delito. Mientras Apolo purifica y absuelve de toda culpa, por el contrario Némesis-Erinnia permanece inflexible, siempre sedienta de sangre. Por esto el diablo de la estirpe se vale de las mujeres para alimentar continuamente la cadena de los homicidios. Clitemnestra no es en realidad la mujer de Agamenón, sólo lo parece: bajo su aspecto de mujer oculta al diablo de los Plisténidas, que guarda una tremenda sed de sangre en su sediento vientre (*Agamenón*, v. 1475-1480; 1497-1504). Por una mujer Agamenón ha soportado todo tipo de dolores y por la mano de una mujer será ahora privado de su vida (v-1453). ¿Quién inventó el nombre de Helena, que lleva en sí, significativamente como *helénays* (destructor de naves), *hèlandros* (destructor de hombres), *heléptolis* (destructor de ciudades) la causa de todos los sufrimientos? En la mujer halla su origen la ruina, la mujer es quien la lleva a su término. En las mujeres bestiales se acrecienta el poder del diablo. (v. 1468 y Pausanias, X. 28, 5). La salvación debe pues provenir del hombre. Electra no puede tomarse la venganza por sí misma, sino que espera su cumplimiento por parte de las manos de su hermano, exiliado. La mujer no podría aplicar con éxito la superior ley apolínea: si el matricidio hubiese sido cometido por ella resultaría inexplicable. Su labor sobre todo consiste en ayudar a la instauración de un derecho superior, de afirmarlo con la palabra,

en condenar al asesino del marido, sin justificar por ello el asesinato de la hija. ¡Qué contraste entre Clitemnestra y Electra! La primera de ellas representa al derecho femenino en toda su sanguinaria inflexibilidad, es una figura equiparable a las Lemnias o a las Danaides chorreando sangre en su noche de bodas, provista de un corazón cómplice, como el masculino, que no se enternece más que cuando se entrega a la maternidad y al amor materno: imagen de carácter imponente y de dureza amazónica, Clitemnestra en el sentido literal de la palabra, que no duda a la hora de salvaguardar los derechos de su sexo. *Kan gynaixín ōs Arēs énestin* (también Ares está en el corazón de las mujeres, Sófocles, *Electra,* 1243). Por el contrario Electra, aunque tiene sus dudas acerca del derecho de la madre, reconoce la sagrada superioridad del padre, y honra a su *skeptron* como símbolo de dominio (Pausanias, IX, 40, 11); es por ello que, aun siendo mujer, no reconocerá el derecho superior de la mujer, y será más propensa a obedecer que a mandar, consciente de su debilidad, y su valor y su firmeza se basan sobre todo en la confianza en el hermano más fuerte que ella. Electra simboliza lo que anuncia la resuelta acción de Orestes. Se dirige pacientemente hacia el cumplimiento de lo que su heroico hermano conseguirá al fin con su rápida acción. La venganza ya está madura en su mente antes de que Orestes la conciba. Y pasarán muchos días antes de que el Sol surja con todo su esplendor. Orestes no se limita a castigar a la mujer, sino que también la regenera. La mujer, que es derrotada en Clitemnestra, se reconcilia con el hombre a través de Electra. El tránsito del antiguo sanguinario derecho de la tierra al nuevo y más duro derecho de la potencia solar se prepara en el corazón de la mujer y se expresa bajo el nombre de Electra. La mujer anhela una ley superior. Va al encuentro del hombre y le ofrece su mano auxiliadora. De este modo Hipermnestra cuidará a su esposo y es precisamente en lo más íntimo de su femineidad donde tendrá origen el final de su dominio. De acuerdo con el derecho materno Hipermnestra no es menos punible que Electra, pero se aleja con horror de sus sanguinarias hermanas, teniendo de este modo un comportamiento análogo al de Electra en su enfrentamiento con la Clitemnestra uxoricida. Prefiere tener fama de mujer débil más que de mujer culpable de haberse manchado de sangre. Ahora reconoce que su labor superior, su más alto deber no es dominar y mantenerse a costa de la sangre de su dominio, sino amar y someterse.

Si Clitemnestra es el símbolo de la época antigua, Electra lo será de la nueva época. Allí domina la naturaleza erínnica, aquí la pureza apolínea. Clitemnestra es sobre todo una madre salvaje, al igual que la leona cuando le roban a sus cachorros. Electra piensa sólo en el padre, la venganza sobre quien lo ha matado y su recuerdo llenan su alma. Llena de un odio feroz, toma el partido de su padre, como Orestes, *facto pia et scelerata eodem* (Ovidio, *Met.*, III, 5). La dureza de su actitud, que casi supera los límites de la fe-

mineidad, y que incluso le ha sido reprochada por la posteridad, se justifica y se explica con el mayor horror que una mujer experimenta ante el delito de otra mujer (Ver, J. A. Capellmann, *Die weiblichen Charaktere des Sophokles*, Coblenz, 1843, p. 14 ss). Es en vano que Clitemnestra apele a los lazos de sangre, para Electra el espiritual derecho paterno vale mucho más que la maternidad meramente material. Esta última se halla destinada a desaparecer junto con Clitemnestra. En Electra surge una nueva luz que Apolo, mediante Orestes, guía hacia su plena y definitiva afirmación. De este modo se cierra la época de la venganza de sangre, en la que la culpa generaba eternamente a la culpa en una infinita alternancia de homicidios. La labor de la insaciable Némesis-Erinnias ha concluido. Apolo detiene al diablo que en forma de mujer devastaba a la estirpe de Tántalo. En el derecho material de la época más antigua regía la ley de la sangre, en el derecho celeste la luz de la expiación. Ahora nace la idea de una justicia superior que tendrá en cuenta todas las circunstancias y que desciende del cielo. Antes sólo regía la venganza de sangre, que no admitía disculpa alguna y tenía su origen en la materia. El dominio del hombre se ejercerá con dulzura, el de la mujer se ejercía con ferocidad.

Todos estos progresos traen consigo una elevación. La época del derecho femenino es la época de la venganza de sangre y de los sangrientos sacrificios humanos, la época del derecho paterno es la del tribunal, de la expiación, del culto incruento. Los héroes de idéntica naturaleza luminosa, como un Teseo o un Heracles, abatirán el dominio femenino y pondrán fin a los sacrificios humanos. También se asocia al nombre de Orestes el fin del cruel culto de la Artemis Táurica, con el que está relacionada Ifigenia. Con el robo de la estatua de la diosa el hijo de Agamenón pone término a su labor (Higinio, *fáb.* 120 y 261). Por un lado mata a Clitemnestra, y por el otro somete a Artemis a la ley superior y afable de Apolo, a la que ha elevado a Atenas. El símbolo de la luz celeste todavía es ese águila que rasgó el altar y se puso sobre la cabeza de una ternera (Plutarco, *Parall.*, 35 (Aa Ba, p. 314 c), la espada sacrificial con la que debía haber sido ejecutada Helena, o en Falerii, Valeria Luperca. El martillo, que también posee un papel muy importante en el mito de Falerii, debe igualmente su relevancia al hecho de ser utilizado para trabajar con el fuego, y por ello se convirtió en expresión del principio de la luz. El culto de Apolo también marca el nacimiento de un sentimiento más elevado; ningún otro culto produjo una transformación similar, ningún otro culto se puso en una relación tan estrecha con la ascensión de la raza humana a un nuevo nivel de moralidad.

En el capítulo duodécimo de la vida de Solón, hablando de la sublevación de Cilón, Plutarco destaca la pasión de las mujeres por las costumbres crueles y bárbaras. Epiménides había llegado de Creta para purificar la ciudad, profanada por horrendos crímenes. Las disposiciones que tomó están descritas como una anticipación de la

legislación soloniana. Entre sus remedios destaca uno que se refería a los funerales, de los que suprimió las crueles y bárbaras costumbres practicadas sobre todo por las mujeres (Plutarco, *Solón*, 12, 8). La tradición recuerda más de un delito semejante al cometido por Medea. Hipodamia y Nuceria mataron a los hijos predilectos de sus maridos (Plutarco, *Parall.* 33 (AB p. 313 e). Sangrientos episodios como el de las mujeres de Lemnos se relacionan con el culto de Iodama *(Etymologicum Magnum,* s. v. *Itōnis).* Caliroe sacrifica a su marido Alcmeón por el collar de Erifila *es epithymías dè anoētoys polloì mèn ándres, gynaîkes dè éti pléon exokélloysin* (insensatas pasiones destruyeron a muchos hombres, y todavía más mujeres, Pausanias, VIII, 24, 9).

No pretendo discutir la historicidad de estos acontecimientos en concreto, pero lo que sí es cierto es que en el recuerdo de los hombres se ha conservado la idea de que la época del dominio femenino provocó el que tuviesen lugar los más sanguinarios acontecimientos (Ver Pausanias, X, 20, 2 y Nonno, *Dion.* XLII, 209 ss).

En sus *Paralelos de historia griega y romana* (Plutarco, *Parall.*, 37 B, p. 315 a) cuenta este autor un episodio análogo al del matricidio y la absolución de Orestes, tomado del tercer libro de la historia itálica de Dositeo: «Fabio Fabriciano, un pariente del gran Fabio, tras haber conquistado la capital samnita de Tuxium, envió a Roma la Venus Victrix que era adorada allí. Tras esto fue asesinado con un engaño de su mujer, que mientras tanto se había dejado seducir por un joven de buena familia llamado Petronius Valentinus. El pequeño Fabriciano fue sustraído a un destino análogo por su hermana Fabia, que lo hizo criar a escondidas. Cuando se hizo mayor mató a su madre junto al adúltero, y luego fue absuelto por el Consejo». Además de en este episodio, también es significativa la muerte de la hermana llevada a cabo por el Horacio y el paralelo que Plutarco establece con la guerra entre los tegeos y los feneos *(Parall.* 16 Aa B, p. 309 c ss). Cuenta como Critolao, el vencedor, a su vuelta mató a la suplicante Demodice, y también como, ante la acusacion de la madre de la víctima, el hijo fue absuelto por unanimidad. El episodio era narrado en el segundo libro de la historia de Arcadia escrita por Demarato.

De estas narraciones se deduce un hecho, cuya importancia ya habíamos indicado. El derecho materno cede ante el derecho del Estado, el *ius naturale* cede ante el *ius civile.* La madre acusadora representa al derecho material de la sangre, el hombre las superiores exigencias de la patria. El primero de ellos debe ceder ante las segundas. En esta perspectiva también se legitima el sacrificio de Ifigenia. Agamenón piensa en el bien del ejército, Clitemnestra sólo conoce el derecho individual de la sangre materna. No le otorga al marido el poder de condenar a muerte a su hija. Si el sacrificio era necesario, ¿por qué no se podía sacrificar a la hija de Helena, o de cualquier otra madre? ¿Es que Hades deseaba a su hija? (Sófocles, *Electra,* 534-537 ss). Así, de nuevo una vez más, el derecho

paterno revela su esencia inmaterial. Este desemboca en el concepto de Estado, mientras que el derecho materno va más allá de la familia material. De Mario, que, obedeciendo la orden de un sueño, sacrificó a su hija Calpurnia durante la guerra contra los Cimbrios, dice Plutarco *(Parall.*, 20 (Ba, p. 310 d)), con una expresión muy significativa, que antepuso el Estado a la Naturaleza. No es una casualidad el hecho de que Teseo abata al derecho materno y a la vez siente las bases del Estado ateniense, y que el advenimiento del derecho materno en Roma tenga lugar durante el reinado de Rómulo. Sin el derecho paterno no hubiese sido posible ningún desarrollo ulterior del poder del Estado, ni se hubiese logrado un código civil. Roma fue un Estado desde el mismo día de su fundación, y no un pueblo, una asociación civil, no natural. El *ius naturale* debe ceder ante el *ius civile* en todo aquello que era necesario para la existencia del Estado. En ningún otro lugar el derecho paterno se aplicó tan rigurosamente como en Roma.

De nuevo vuelvo a Clitemnestra. Su acción se limita a ejecutar la orden de Némesis. Como las Erinnias sobre Orestes, Némesis dirige su venganza contra Agamenón. Aquí encontramos de nuevo el Derecho materno como resultado de la religión. Al frente de todo está una gran Madre primitiva, de cuyo seno surge toda la vida. En ello reside toda la sacralidad y el poder de la mujer terrenal, que es su imagen y sacerdotisa. Quien ofende a la mujer, ofende a la Madre primitiva. El que viola su ley tiene que sufrir el castigo. La Madre Tierra se convierte entonces en vengadora del delito. Cuando digo «penal», me estoy refiriendo a la noción física. La idea del poder represivo y vengador se desarrolla a partir de la maternidad material. Lo mismo que Temis, también Poina, Dike, Erinnia y Némesis son poderes telúricos, maternos; el Derecho que ellas representan radica en lo materno de la materia, y ante todo no tiene unas proporciones más amplias que la alegación del propio Derecho de la madre. La maternidad material se forma del más antiguo *ius naturale*, de donde toma la idea de un ordenamiento material superior. Las Madres naturales son las portadoras de los primeros órdenes humanos, cuyo cumplimiento vigilan y cuya infracción castigan. En Temis, este orden aparece como cualidad inmanente, inherente, de la maternidad; en Poina, Dike, Erinnia, Némesis, lo hace como poder vigilante, activo; aquélla lleva en sí la abundancia de toda manifestación, de ella proceden todos los vaticinios, por lo que Diodoro, (V, 6, 7), dice con razón que todas las sentencias han tomado el nombre de Temis: *themisteýein;* éstas vengan todas las infracciones. Aquella es la ley, éstas sus ejecutoras. El asesinado, que vuelve a la tierra Madre, lo hace también a Erinnia. La madre Erinnia persigue a Orestes (Higinio, *Fábula* 119), las Erinnias también aparecen para Proserpina, para tomar venganza sobre Teseo y Pirítoo (Higinio, *Fáb.* 79). Allí donde la ley natural es violada por los delitos de los pueblos, la Tierra castiga con la esterilidad, con la degeneración y la peste; los hombres son enviados a su seno para

expiar sus culpas. Los pies del matricida no pueden pisar el cuerpo de la Tierra.

En el castigo de Alcmeón destaca con la mayor claridad el punto de vista que domina la trilogía de Esquilo. El paralelo entre Orestes y Alcmeón ya fue puesto de manifiesto por los antiguos, y ya lo sugiere Sófocles, al mencionar a Anfiarao en su *Electra*, versos 836-840. Es evidente en todos los aspectos, y muy instructivo para nuestro tema. Para vengar la muerte de su padre, Alcmeón asesina a su madre traidora. Para vengar este crimen, la propia Tierra se rebela en el crimen contra la madre, porque la maternidad de la Tierra es pisoteada. El hecho de que Erifila traicione a su esposo por el valor del collar no encuentra ningún vengador en la potencia telúrica. Para castigar esto, Erinnia no se mueve, como tampoco persiguió a Clitemnestra.

Alcmeón no está seguro en ninguna parte ante los espíritus vengadores de la madre. Solamente ha de esperar salvación cuando pueda poner sus pies en un suelo que todavía no existiese en la época del crimen, que el mar hubiese producido más tarde, *en gẽi neotérai toŷ èrgoy,* como dice Filóstrato, *(Heroica,* 19, p. 327). Así lo proclama Apolo. La isla de lodo en la desembocadura del Aqueloo proporcionó el lugar deseado. En primer lugar lo abandonó la locura con la que la Tierra vengadora le había transtornado la mente, lo mismo que a Orestes. ¿Quién no ve aquí la conexión del matricidio con la maternidad de la Tierra? Hasta tal punto llega el suelo y hasta tal punto llega la venganza de la madre ofendida. La Tierra, en su esencia física, aparece como vengadora de Erifila. Ella es la Erinnia perseguidora, la represora Némesis. Así se explica que la isla de Alcmeón no sea apropiada para la estancia de Aquiles y Helena, como relata Filóstrato *(Heroic.,* 19). Entre Alcmeón y el hijo de Tetis actúa un tema cuya importancia más tarde conoceremos todavía mejor. En el altar de cinco lados que los oropios consagraron primero a Anfiarao, Alcmeón no encontró acogida, puesto que le fue denegada por el hijo de Anfíloco, su hermano. A causa del matricidio, dice Pausanias (I, 34, 2) no podía tomar parte en el culto. Lo mismo había grabado Fidias para Orestes en el pedestal de la estatua de Némesis en Rannunte: *Oréstēs dè dià tò eis tēn mētéra tólmēma pareíthe;* y se vio allí a Helena, la hija de Leda-Némesis, con Agamenón, Menelao, a Pirro, hijo de Aquiles, al que fue entregada Hermíone, hija de Helena. ¿Por qué tampoco Orestes fue allí acogido, sobre todo en el Atica, y en un santuario ático? Pero el matricida no debía aparecer a los pies de Némesis. En Clitemnestra fue ofendida la propia Némesis, la gran Tierra Madre primitiva, herida en lo más profundo. Que Apolo purifique al asesino, que Atenea deposite su guijarro de voto para él, no puede causar ningún perjuicio al Derecho primitivo de la maternidad, al que Némesis representa. Orestes puede ser representado en una imagen con Apolo, al que Lactancio (I, 7), llama *amētor aytophyēs,* y Servio *expers uxoris,* pero nunca jamás con Leda-Némesis. Augus-

to, transfigurado como Apolo, también fue llamado Orestes, porque también él persiguió con éxito a los asesinos de su padre (Pausanias, II, 17, 3). Orestes ha cometido un delito contra el principio femenino de la Naturaleza; su acción tan sólo está justificada según el principio apolíneo, masculino, superior.

Alcmeón fue excluido de todo contacto con la Tierra Madre a causa del asesinato de su madre, declarándose así la mujer en contra de él, incluso en la continuación ulterior del mito. Luego sucede lo mismo con Calirroe, su esposa-Equidna, que le indujo a ir a Fegia, en la Psófide. Aquí escogió como esposa a Alfesibea, pero es muerto por los hermanos de ella, Témenos y Arión. Por medio de una mujer lo alcanza la venganza de su madre.

Así, se manifiesta en el mito de Alcmeón el mismo principio que en el de Orestes: la venganza del padre le incumbe al hijo; en cambio, para la de la madre la propia Tierra aparece como represora y perseguidora, lo mismo que en Higinio. (*Fáb.* 203). Dafne pide ayuda a la Tierra ante la persecución de Apolo, y Esquedaso, golpeando el suelo con los pies, intima a la Tierra a vengar a las doncellas leuctras deshonradas. Aquí hay un poder inmortal, allí el hombre mortal; vemos la inmortalidad del lado de la mujer, y la mortalidad del lado de los hombres; allí hegemonía, aquí subordinación.

El mismo punto de vista domina todo el mito en el que Erifila es la figura central. Arroja tal luz sobre la opinión de la más remota Antigüedad que merece nuestra mayor atención. Anfiarao descansaba seguro en el escondite de Erifila. Entonces ésta recibió de manos de su hermano Adrastro el espléndido collar, y traicionó a su marido, que presintió la muerte. En Beocia, a donde él siguió a los Siete, la Tierra lo engulló junto con su carro en el camino de Tebas a Cálcide, la vulcanea ciudad de bronce. Por esto la localidad lleva el nombre de Harma[65]. En este mito se repite una idea fundamental ya explicada más arriba. Por encima de todas las cosas está el principio femenino, está Erifila. Sólo la Tierra aparece ante nuestros ojos. La humanidad masculina descansa escondida en su seno. Anfiarao es mantenido en un seguro escondite por la mujer. Distinguido con ello el hombre, la Tierra debe perder su virginidad y vestir el adorno nupcial. El collar —que fue regalado por Cadmo a Harmonía y por los pretendientes a Penélope, que se hallaba en el santuario de Afrodita de Amatunte en Chipre, con el que Helena aparece en tantos espejos etruscos, engalanada para su boda, y que en nuestro mito Adrasto entrega a su hermana—, tiene este significado erótico[66]. Tan sólo después de recibirlo Erifila traiciona a Anfiarao. El hombre es distinguido en el seno de la Tierra. Pero camina hacia la decadencia, como todo lo generado por ella. Con la aparición del poder humano, comienza el reinado de la muerte.

[65] Pausanias, I, 34, 2; Higinio, *Fáb.*, 73, con las notas de Staveeren.
[66] Pausanias, V, 17, 4; VIII, 24, 4, y IX, 41, 2; Suetonio, *Galba*, 18.

Anfiarao debe regresar allí de donde procede. Del mismo modo que nació de la Tierra, ésta lo acoge de nuevo. Es tragado por ella. Si Erifila no hubiese aceptado la joya nupcial, entonces no se hubiera originado la creación, ni tampoco hubiera llegado la muerte al mundo. Pero ella no resistió la tentación. Indiferente al dolor del hombre, se rindió a la seducción de su hermano. En la relación de los hermanos se repite la de Isis y Osiris, Hera y Zeus, Jano y Camisa. En la relación de los hermanos están figuradas las dos potencias de la generación de la materia, puesto que son partes del mismo poder primitivo. Según Plutarco, Isis y Osiris se mezclaron ya en el oscuro vientre materno de Rea. No son solamente hermanos, sino incluso, más significativamente, gemelos. La persona de Anfiarao reúne así dos significados: aparece primero como el Hombre, invisiblemente escondido en el seno de la Tierra, y luego como el hombre mortal que sale a la luz. El es su propio hijo, y su propio padre, y, en Adrasto, también hermano de su mujer; interpretaciones éstas que serán muy comprensibles así que nos coloquemos en el terreno de la generación de la Tierra. En el arca de Cipselo está representado Anfiarao cuando, a punto de subir al carro, desenvaina furiosamente la espada y con ella, apenas dueño de sí mismo, amenaza a la traidora Erifila, resplandeciente con el collar (Pausanias, V, 17, 4). El hombre puede así maldecir a la mujer que lo empuja en medio de la peligrosa vida. ¡Qué envidiable le parece ahora el seguro refugio donde antes descansaba! Pero Afrodita no se preocupa por la muerte, que sigue a toda vida, ni por la triste suerte que espera a todos los que viven. Para ella, el adorno nupcial tiene el mayor atractivo. Siempre desea verlo de nuevo. Penía sigue siempre a otros hombres. El padre lo ha ofrecido hoy, y así lo espera mañana del hijo. La generación y siempre nueva procreación es su único deseo, su única meta. El mismo collar que Adrasto entregó a Erifila y Cadmo a Harmonía-Pandora, lo recibe de Alcmeón Alfesibea, hija de Fegeo; Calirroe reclama ansiosamente el mismo, comparable a aquella Tarpeia que, como Erifila hizo con su marido, entregó la ciudad a los guerreros extranjeros por desear la joya nupcial. Todas estas mujeres son representantes mortales de la Madre telúrica primitiva. Comparten su naturaleza y reciben sus órdenes. Son por lo tanto necesariamente también soberanas. El hombre está en una posición subordinada frente a ellas, como Adonis frente a Afrodita, Virbio ante Diana, Iacos con Deméter. En los nombres *Dēmṓnassa (Dēmṓ-ánassa)* y *Eyrydíkē (Eyry-Díkē),* se distinguen claramente los dos, el significado terrenal y la soberanía. Esto mismo ha encontrado una expresión todavía más característica en otro hecho. En la tumba de Alcmeón crecieron cipreses de tal altura que sombreaban por completo el poderoso monte de Psófide. Los nativos les dan el nombre de doncellas (Pausanias, VIII, 24, 4). Los hijos tenían una importancia menor, y las hijas son la honra y la cabeza de las familias. Ellas llegan al cielo y dan sombra a toda la ciudad. Con la Tierra, que les da origen, comparten el sexo.

En esto, yo reconozco una señal muy determinada del matriarcado característico también de la Psófide arcadia, y por ello alcanza un mayor significado el hecho de que justamente aquí Alcmeón, asesino de su madre, deba encontrar su ruina a través de los parientes de su esposa. Según el poema genealógico de Asio, también Alcmena, la imagen del antiguo poder y dominio femenino que ocupa el primer lugar en las *Epeas* hesiódicas, según los fragmentos conservados en el *Escudo*, desciende de Erifila y Anfiarao (Pausanias, V, 17, 4). Tan sólo en medio de este matriarcado argivo-beocio el matricidio de Alcmeón muestra todo su significado. Pero con él se prepara la caída final del antiguo Derecho de la sangre. Como en el crimen de Orestes, también se asocia al de Alcmeón el reconocimiento de la superior ley paterna apolínea. Es cierto que debe expiar con su muerte la ruptura del antiguo Derecho y sucumbir ante los hermanos de su esposa psofidia, con lo que se hace justicia a Erfilia. Pero la joya nupcial es consagrada a Apolo, ofrecida a él y subordinada a la luminosa potencia celeste. Ahora tan sólo causa felicidad, del mismo modo que antes se asociaba a ella un carácter funesto. El principio afrodítico-telúrico fue subordinado al celestial Derecho luminoso del patriarcado. La mujer, sanguinaria y nociva en el poder, se convierte en una bendición para la Humanidad cuando está subordinada al hombre. Ahora también Anfiarao vuelve a surgir como una divinidad de la Tierra que lo engulló.

Los oropios son los primeros que le consagran un santuario. En su elevación, también Anfíloco toma parte con sus hijos; únicamente Alcmeón está excluido, porque había ejecutado la muerte ordenada por su padre. Anfiarao fue considerado una potencia telúrica. Al lado del santuario de Oropo tenía una fuente, que llevaba su nombre, a la que, según la creencia del pueblo, subía. Lo mismo que a Pélope, también le es sacrificado un carnero, la representación del poder generador humano. El enviaba el sueño, y pasa por ser el fundador de la adivinación por incubación (Pausanias, I, 34, 3). No es, por lo tanto, profeta de Apolo, sino de la Madre Tierra. Pertenece al nivel luminoso material de la Humanidad, no al celestial inmaterial. En el número cinco, según el cual está construido su altar, se muestra, lo mismo que el Aquiles cretense, como «quinario», que quiere decir representación de la doble naturaleza del matrimonio, la masculina y la femenina, sobre lo que volveremos en los pasajes dedicados a Aquiles. En el terreno de lo material, prepara la hegemonía del principio masculino, que alcanza la perfección espiritual en Apolo. Toma el partido de este dios como Aquiles «Quinario», cuya relación más tarde será objeto de una interpretación especial. No es el propio Apolo, está en un nivel más bajo que éste, pero aspira a serlo. Asciende al cielo por la fuente curativa. Su poder adivinatorio no es el apolíneo, el celestial; queda rezagado en el nivel telúrico. Pero lo prepara, lo mismo que también el oráculo délfico se transforma de un oráculo de la Tierra Madre en una sede de profecías apolíneas. El collar de Erifila anuncia

en Delfos la subordinación de aquel principio religioso telúrico más antiguo bajo la naturaleza luminosa y patriarcal de Apolo.

La partida de Anfiarao y el collar de Erifila constituyen una de las imágenes más frecuentes en los sarcófagos etruscos, particularmente en los de Volterra. Hacía mucho tiempo que me resultaba enigmática la relación de este mito con la muerte y la tumba. Desde ahora, todo ha encontrado una solución satisfactoria. El *sporium* femenino en la jamba de la cámara funeraria de Falari representa lo mismo que el mito de Anfiarao y Erifila en los sarcófagos etruscos. El héroe sale a la luz desde el escondite del seno femenino y regresa a la muerte. El regazo abierto de la Tierra engulle todo aquello a lo que dio vida. Nosotros fuimos arrojados en medio de la batalla por la vida por la Madre cruel. Ella se preocupa por la desesperación de sus hijos sólo cuando puede ponerse el adorno nupcial y satisfacer sus deseos.

La idea de la muerte acompaña al hombre durante toda su vida, del mismo modo que nunca abandonó a Anfiarao. ¡Furioso, desenvaina su espada contra el seno al que debe su ser! ¡Cómo le hubiera gustado no haber nacido! Pero el brazo alzado es detenido por la idea de que el hombre está destinado por la Moira a la lucha y a la fatiga, de igual manera que la madre cumple con su deber al aceptar el tentador adorno nupcial. En el mito de Aquiles se distingue una idea semejante. Ya más arriba hemos comparado al más grande de los héroes aqueos con Anfiarao. Ambos se nos aparecen como «quinarios»; ambos se elevan al cielo desde la profundidad de las aguas terrestres; los dos ambicionan la naturaleza apolínea; y ambos son elevados desde los hombres mortales a los dioses inmortales. En esto está implicado el escondite de Aquiles en Esciro. El hijo de Tetis vivía seguro bajo vestidos de mujer, lo mismo que Anfiarao en el seno de Erifila. Pero el sonido de la tuba tirrénica lo llama a la lucha contra Ilión, de donde no regresaría. El héroe masculino es sacado de la envoltura femenina, y ahora le espera la lucha y la muerte segura. Aquiles lleva a los tanagos a Cálcide para la expiación; en el camino hacia esta misma ciudad, Anfiarao fue de nuevo acogido por la Madre Tierra. En todas estas concepciones se destaca el lado más lúgubre de la vida, la maldición del nacimiento materno. Pero la desolación que la época primitiva asocia claramente con la concepción maternal, material, es atenuada mediante la entrada de Anfiarao y Aquiles en la divinidad. Ambos se elevan a la existencia celestial desde el agua abisal. Esta es la recompensa de sus fatigas terrenales, el desquite por la batalla de la existencia. Ambos se elevan a la sacra naturaleza apolínea, y lo mismo que la lanza de Aquiles, la fuente de Anfiarao está provista de virtudes curativas. El collar de Erifila —de oro y fabricado por Vulcano, según la leyenda más antigua—, se adorna ahora con joyas resplandecientes, que brillan como las estrellas sobre el oscuro cielo nocturno. En la fabricación por Vulcano subyace una insinuación del principio del fuego —cuyo significado no puede estar más cla-

ro—, que se ha apropiado de la concepción del matrimonio entre los antiguos como los poderes del fuego y del agua unidos en una relación sexual. El «Quinario» cretense aparece como Dáctilo ideo, de naturaleza vulcanea, que se asocia con la fuerza del agua para alcanzar una cohesión interna. También hemos encontrado que Anfiarao es uno de tales «quinarios», y por esto viaja desde Tebas a la vulcanea Cálcide, a donde también llega Aquiles, al igual que antes de él lo hicieron las ahora derrotadas Amazonas. Por esto el collar de Erifila es una creación vulcanea, una circunstancia cuyo significado Pausanias ponía todavía más de manifiesto a través de la tentación.

Finalmente, por esto el cinco, perteneciente a Anfiarao y Aquiles, es el número matrimonial. Con el tres masculino se asocia el dos femenino: el agua se casa con el fuego. Como «quinarios», Anfiarao y Aquiles son fundadores del matrimonio y del Derecho matrimonial masculino relacionado con el fuego. El Derecho materno es otorgado por la Naturaleza material. El hombre establece el Derecho paterno por medio de su poder y esfuerzo; sobre el agua telúrica triunfa el principio masculino más elevado del fuego. Mediante la atención que se dedicará al mito de Aquiles en una parte posterior de este trabajo, todo esto obtendrá argumentaciones y pruebas más exactas. Anfiarao se hunde en el seno de la Tierra, incluso antes de alcanzar Cálcide, la ciudad del fuego. Sus hazañas contra Tebas han finalizado, pero antes de alcanzar la meta de su viaje lo engulle la Madre Tierra. A esto se debe que no haya completado, sino solamente preparado la victoria del Derecho paterno. Fue llevado a cabo por el matricidio de Alcmeón, que tuvo como consecuencia la consagración apolínea del collar.

A través de todo esto queda claro el gran significado del mito de Erifila para la naturaleza del matriarcado y su transición hacia el patriarcado. Queda establecida su relación con el mundo funerario, su concordancia con la idea que domina la *Orestíada*, y, finalmente, establecida también su relación con la naturaleza y significado del arca de Cipselo. Esta es, como la *cista* de Deméter, sólo una representación simbólica del vientre materno, en el que es concebido el nacimiento. Lo mismo que del *sporium (speírein)* femenino el niño es llamado *spurius*, el hijo de Labdas fue llamado Cipselo de *cypselus*, el *locus* de Varrón, el *xōra kaì dexaménē ginéseōs* de Plutarco y Platón. El es hijo de una relación desigual, y por esto es denominado a partir de su madre, según el Derecho materno. El collar de Erifila se asocia con tal Derecho materno, y por eso ocupa con todo derecho un lugar tan destacado en el arca de Cipselo.

La relación de preferencia de las Erinnias con la madre y la venganza de la maternidad ofendida se distingue en muchas otras formaciones mitológicas. Según *Ilíada,* IX, 571, Erinnia oye desde el Erebo las imprecaciones de la madre de Meleagro, que había matado a sus tíos maternos. En *Ilíada* IX, 954, se señala que Amintor

pidió a Erinnia que Fénix, que había violado a la amada de su padre, no tuviese hijos. En *Odisea*, XI, 287, Epicasta deja a su hijo Edipo muchísimos pesares, tanto conseguían las Erinnias para una madre. En *Odisea*, II, 134, Telémaco rechaza expulsar a su madre, porque ella invocaría a las Erinnias y esto le causaría a él muchos males. En *Ilíada*, XXI, 412, Atenea amenaza a Ares con las Erinnias de su madre, que él tenía que apaciguar; luego la madre lo maldijo, porque él dejó de apoyar a los aqueos y auxilió a los troyanos. Finalmente, las Harpías llevaron a las Erinnias a las hermosas hijas de Pandareo, que habían quedado sin madre. (*Odisea*, XX, 78)[67]. Siempre es Erinnia la que sustituye a la madre. Más instructivo para este punto de vista será la historia de las dos hijas de Esquedaso, que Plutarco describe detalladamente en su pasaje sobre algunas historias de amor desgraciadas (VI, 3). El padre en vano exigió a Esparta castigo para el malhechor; entonces corrió por las calles, llamó, golpeando el suelo con los pies, a las Erinnias para vengar la virginidad ultrajada. Cuando más tarde Pelópidas salió vencedor contra los espartanos junto a la tumba de ambas hijas, pasó por ser una acción de las Erinnias de sus hermanas, y así éstas ejercieron su venganza[68]. Istro, en el escoliasta a *Edipo en Colono*, 41-62, llama a Erinnia hija de la Tierra, y confirma así el significado que nosotros le atribuimos.

He descrito más arriba a Némesis vengadora del matricidio como Madre primitiva material, y deducido su misión de Erinnia vengadora de esta base física. Me incumbre ahora demostrar su supuesta cualidad de Madre material. Además, no puedo dejar de sorprenderme de que Walz, en su escrito antiguamente tan instructivo y documentado *de Nemesi Graecorum* (Tübingae, 1852) —en el que él no sólo no niega aquella base material de la Madre de Ramnunte, sino que procura demostrarla—, a pesar de todo no presenta la prueba más contundente de todas, mediante la que todas las demás quedan perfectamente aclaradas. Sostiene en esta obra que Némesis es de la misma categoría que Leda y que, como ella, es considerada como la madre de toda la vida material, engendrada de un huevo. Higinio, *Astronomía poética*, 8, relata el mito de la siguiente manera: Júpiter, inflamado de amor por Némesis pero despreciado por ella, tomó la forma de un cisne. Un águila, en la que a ruegos del dios se había transformado Afrodita, que favorecía aquella unión, persiguió al animal del pantano, que buscando protección se instaló en el regazo de la amada. El Sueño asistió al dios. Después de un ciclo lunar, Némesis, cambiada en pájaro, alumbró un huevo que Mercurio llevó a Esparta e introdujo en el seno de Leda. De él nació Helena, la más bella de todas las mujeres, que pasó por ser hija de Leda[69]. Con Higinio coincide el escoliasta a Calí-

---

[67] Ver además Heliodoro, *Etiópicas*, II, 11.

[68] En Higinio, *Fáb.* 79, las Erinnias también aparecen para Proserpina.

[69] Tzetzes a Licofrón, p. 21 (Bas.): *Zeýs homoiōtheis kýknoi mígnitai Nemései tēi Okeanoŷ thygatri, eis chēna, hōs lēroŷsi metaboloýsēs aytēs.*

maco, *in Dianam,* 232. Según él, Ramnunte es considerado como el lugar de la concepción, y con Helena nació también la pareja de los Dióscuros— los hermanos tocados con *piloi**. Según un escolio latino *(Mytogrph.,* p. 150), el poeta cómico Crates relata que la propia Némesis se llamaba Leda[70]. Apolodoro (III, 10, 7) añade que el huevo nacido de Némesis y entregado a Leda por un pastor, fue encerrado por ésta en una caja *(eis lárnaka),* y así permaneció hasta el momento del nacimiento. Leda había criado entonces a Helena como su propia hija[71]. Todos estos datos aislados son de gran importancia para la maternidad material. Némesis aparece como un pájaro. El mito también la imagina en la forma de una oca, como refieren Licofrón y Apolodoro. Pero la oca simboliza el agua de las profundidades, en otras palabras, que se impregna de humedad y mediante ella la Tierra se autoembaraza. Ella debe este significado a su naturaleza acuática. Con ella la comparten el cisne, el ánade, la cigüeña, la garza de agua Ardea-*oknos,* y en los mismos orígenes radica la importancia mitológica de la serpiente, la tortuga, la rana y el cangrejo. Todos estos animales aman los lugares fangosos y pantanosos, en los que se encarna en cierto modo la mezcla de tierra y agua. Precisamente por esto son considerados como el Caos originario, del que surgió toda vida. El mismo significado va unido a todos aquellos animales que son creados para el agua, y que de preferencia viven en ella. En el curso de este trabajo tendremos oportunidad de volver sobre lo mismo.

La relación de la oca con la humedad de las profundidades destaca con mayor fuerza en el mito de Trofonio. En el célebre vaso de Darío —del que tuve conocimiento mediante una ilustración del *Illustrated London News* del 14 de Febrero de 1857—, está representada de acuerdo con aquel mito sobre un fragmento de roca, y muy significativamente puesta en relación con la lucha entre Amazona y atenienses. La tierra impregnada de agua y su imagen, la erótica oca, que indica el impulso amoroso de la materia, están en relación opuesta al principio femenino de la luna, al que pertenecen estas sacerdotisas de Artemis. El mismo significado maternal se vuelve a distinguir en las ocas sagradas de Juno del Capitolio. En los misterios báquicos, finalmente, desempeña un papel suficientemente conocido, tanto en las obras en mármol como en muchas representaciones de vasos; su carácter erótico referente al nacimiento y la maternidad consta tanto más indudablemente cuanto que también el huevo es mencionado como punto central de aquellos misterios, como el gran símbolo de la iniciación. A la oca femenina le corresponde en el lado masculino el cisne, que en una representa-

* (N. de la T.) En el original, «sombrero-huevo». Por existir un término griego específico, se prefiere a una perífrasis descriptiva.

[70] Compárese con escolios a Píndaro, *Nem.* X; Lactancio, I, 51; Virgilio Ciris: *Ciris Amydaeo formosior ausere Ledae.*

[71] Lo mismo Pausanias, I, 33, 7, con motivo del trabajo de Fidias en el pedestal de la Némesis en Ramnunte.



ción funeraria del columbario de Villa Panfili, que se conserva en Munich —pero que no está expuesta—, está representado de una forma enormemente sensual como copulador masculino. Aquélla significa el principio natural femenino capaz de concebir, y éste el masculino generador. Así, encontramos a Cigno en la costa asiática, donde Aquiles mata en duelo al prepotente cisne de las aguas originarias. También aparece como Ciniras junto a los ligures en la desembocadura del Po, por lo tanto como el fecundador afrodítico de la materia. En la unión sexual de ambos animales palustres ha llegado a su culminación el autoabrazo de la materia originaria. Némesis en forma de oca deniega sus favores al celestial Zeus, y por el contrario se entrega gustosamente al cisne. Aquí aparece todavía más completamente la potencia masculina como telúrica, la fuerza que penetra en la materia de la Tierra. Pero según una concepción más elevada, procede del cielo.Su fuente originaria está en el sublime Zeus. El animal de los pantanos es alzado hasta él, y, unido con Apolo, es la expresión de la potencia luminosa celeste. La oca, por el contrario, permanece puramente telúrica. Ella es la propia materia terrestre, una representación de la materia materna. En este sentido, ella está en relación con el huevo originario. El huevo es la propia Némesis. Esta es, como aquélla, el fundamento originario maternal de toda la creación terrestre. En *Symposiaka*, II, 3, de Plutarco, se encuentra una investigación sobre la pregunta de qué es más antiguo, el huevo o la gallina, y Macrobio *(Symp.*, VII, 16), la ha repetido casi literalmente. En las pinturas funerarias de Villa Panfili se ha conservado una representación que pone ante nuestros ojos una conversación de iniciados báquicos (ilustración I). Todos los argumentos y contraargumentos alegados en las conversaciones no deciden nada. Ellos formulan la pregunta desde el punto de vista de la posibilidad física, que no puede encontrar aplicación en el mito y las concepciones religiosas (Censorino, *de Die nat.*, 4). En este terreno, el huevo es la materia materna, lo aparecido originalmente; la creación sale a la luz del día desde este oscuro y caótico vientre. Es la misma oca, la propia Némesis, que lo acogió en su seno. La materia se concentró en el huevo, como enseñaba Orfeo según Damascio *(Principia)*. El Caos de la materia original se conforma en el huevo. En éste, la oca, evidentemente Némesis, proclama su maternidad. En el mismo sentido se dice de las mujeres lunares, entre las que se encuentra la élide Molíone, que han parido un huevo. Esto quiere decir simplemente que la materia lunar, *aíthēríē gē*, es el huevo originario, la madre primitiva de toda la vida material. Mientras que Némesis y las mujeres lunares sacan a la luz el huevo, por el contrario la Afrodita asiática nace del huevo lunar. Cayó al Eúfrates desde el cielo, un pez lo llevó a la orilla, una paloma lo incubó y Afrodita, la *Dea Syria*, salió del cascarón (Higinio, *Fáb.* 197). Aquí hija del huevo y más arriba madre, mantiene siempre el mismo significado: el mismo huevo, la materia concebida como Madre originaria. En el huevo, Leda-Néme-

sis muestra su concordancia con Afrodita. Pero ésta es la madre originaria de toda vida física. Así nos pareció verla en Lucrecio Caro, *de rerum natura*, y así es descrita en un bello fragmento de Esquilo en Ateneo (XIII, 600) y en Plutarco *(Craso*, 17)[72], en Lido *(de mens*. IV, 33, p. 192 (Roether))[73]. Por esto una estatua de Afrodita en Ramnunte pudo ser llamada Némesis (Plinio, XXXVI, 5-4). También por esto Némesis pasa por ser protectora de la vida y los seres vivientes[74]. En el monumento a las Harpías en Licia, el propio huevo forma el cuerpo del ave. Huevo y gallina coinciden aquí por completo. El arte gráfico manifiesta claramente que el mito, a través de la relación madre-hija, los coloca uno al lado del otro. El significado de la madre, que es exagerado en el mismo monumento mediante la vaca que amamanta a su ternero, ha alcanzado un sentido más determinado a través del pecho que se hincha. Pero cuando el monumento licio representa a la madre como potencia mortal, hemos comprendido ya que la reanudación de los nacimientos pertenece a la maternidad no menos que el mismo nacimiento, y que la cualidad de madre y el amor materno justamente en esta ocasión parecían lo más hermoso a los antiguos.

El significado de muerte fue puesto de relieve explícitamente también para Némesis en Bekker, *(Anecdota.*, I, 282, *lex. Rethor)*[75]. La concordancia con Afrodita se extiende también a este punto: como *Libitina* y *Epitýmbia*, la Afrodita de Cánaca de Sicione lleva en su mano una amapola. En este significado de muerte reposa el destino de lo inevitable. Afrodita y Némesis también representan éste. Afrodita, la Madre originaria, se llama en Pausanias (I, 19, 2) la más antigua de las Moiras, y Némesis es completamente equiparada a Adrasteia, de igual manera que coincide con *Fortuna-Tyche* (Walz, *de Nemesis Graecorum*, p. 21).

Con la denominación de Leda que tomó Némesis, lo materno se pone de relieve también etimológicamente. En lengua licia, Leda significa la Madre, de una manera abstracta. *Lētṓ* y Latona —alabada madre original de las ranas en el pantano licio—, pertenecen a la misma raíz, a la que yo también vinculo a Labda, la madre de Cipselo. El radical también es *Lar, Las, La*, con lo que la fuerza terrestre engendradora es calificada de potencia masculina. Némesis, derivada de *némein*, es aquí lo materno desde otro lado. Veo aquí la idea de dar y distribuir ante todo en el puro sentido físico de la generación terrestre, por lo que también *nemes* concuerda con esto. Así las Cárites son denominadas a partir de *Cháris*, las Dadoras a partir de *Charizesthai*. Ellas son la Tierra Madre, que distribuye generosamente toda clase de dádivas a los mortales, y llenan

[72] «De lo húmedo sacó los principios y semillas de todas las cosas, y mostró a los hombres el origen de todos los bienes».
[73] *egṑ dè oímai tēn hygrán eînai oysiain;* Selden., *de Deu Syria*, p. 2,2.
[74] Pausanias, I, 33, 7; Walz, *de Nemesis Graecorum*, p. 23.
[75] *Neméseia panēgyrís tis epì toîs nekroîs agoménē, epeì hē Nemésis epì tō̂n apothanóntōn tétaktai.*

sus hogares y sus despensas con los frutos de la tierra. (Píndaro. *Olímp.*, XIV). En el mismo sentido. Némesis es la tierra que auxilia maternalmente a todos los seres. que lleva en el corazón el bienestar para todas sus criaturas. tanto en la vida como en la muerte. Con esto se relaciona el concepto de la justa distribución. como lo ejerce la madre con los hijos. Ella da a cada uno lo suyo. y todo a ninguno. Acerca de la Afrodita nacida del huevo. se dice en Higinio (*Fáb.* 197). que se ha distinguido ante todo por *Justitia* y *Probitas*. Es enormemente digno de atención que en la maternidad de la Tierra se encierre el principio de toda justicia. el *suum ciuque*. De Berito se dice en la leyenda de su fundación en Nonno (*Dionisíaca*, XLI. 68 ss.). que Afrodita había tenido a la ninfa Beroe sobre las tablas de la ley. lo mismo que las mujeres lacedemonias tenían a sus hijos sobre escudos. Por esto. Berito se convirtió en la sede más famosa de toda jurisprudencia. y Ulpiano es de Tiro. Este mito puede ser tan reciente que no haya inventado. sino transmitido. la relación de la jurisprudencia con el culto de Afrodita. y así la Gran Madre material primitiva aparece de nuevo como *iustitiae et probitate caeteros superans*, como origen y sustancia de toda justicia. como la propia *Justitia*[76]. Ulpiano llama a los jurisconsultos *Justitiae sacerdotes*, y esta expresión —seguramente más que simple metáfora—. está en boca de los juristas procedentes de Tiro. Esto permite concluir que. según una antigua costumbre de su patria. Afrodita-sacerdote guarda y cuida la ciencia del Derecho. del mismo modo que el estudio de la Medicina aparece ligado al templo de Asclepio. La igualdad de las circunstancias personales de todo hombre es el estatuto de Afrodita, lo mismo que la igualdad de posesiones. Según el Derecho materno. todos los hombres son igualmente libres[77]. La *servitus* no pertenece al *ius naturale* material. sino al *ius gentium*. Por esto tiene lugar la manumisión al quitarse el *pilos*. El manumitido regresa de nuevo al huevo originario de Lèda-Némesis. En el santuario de *Feronia*, junto a Anxur. los esclavos eran liberados (Servio. *Ad. Verg. Aen.*, VIII. 564). Todos los dioses materiales de la Naturaleza son dioses de la libertad. El Derecho civil no les alcanza. Así. en Higinio (*Fáb.* 225) aparecen Baco Liber. Ariadna Libera. Dioniso *Eleythérios*. Némesis ha distribuido igualmente a todos sus dádivas materiales. Ella es la fuente y la defensora de todo derecho. Así se explica el doble fenómeno de que Némesis sea relacionada ya con Fortuna, ya con Temis. Con aquélla. en la inscripción en Gruter, 80, 1: *Nemesi sive Fortunae;* y con ésta. en la inscripción del templo ático de Temis, en Carina. (*archit. ant.*, 2. t. 15): *Némesei Sōstratos anéthēke*. De nuevo

---

[76] De ahí *kypérdikos* Némesis. Píndaro. *Pit.* X. 65, e *Insc. Or.*, Heuzen 5863: *Virgo coelestis iusti invetrix, urbium conditrix... Ceres Dea Syria lance vitam et jura pensans.*

[77] 1, *I de jure personarum* (I. 3) *servitus autem est constitutio iuris gentium. qua quis dominio alieno contra naturam subjicitur.*

vemos aquí cómo el concepto terrestre se extiende al concepto legal, y cómo la maternidad de la materia produce la idea de la justicia.

Némesis también es llamada Leda. No obstante, en la mayor parte de las ocasiones son tan distintas que el huevo de Némesis, su cuidado y su incubación provienen de Leda. La relación de la Madre originaria con la mujer mortal está en la base de esta idea. La madre terrestre cuidó el huevo de Némesis, la madre primitiva. La hija que nació, Helena, es en verdad hija de Némesis. Pero Leda la amamantó como propia. El lárnax en el que se guarda el huevo es el propio seno materno, es la cista de Deméter, en cuyo oscuro vientre («la cámara») se realiza el misterio de la generación; la madre mortal no tiene ningún otro destino que cuidar el huevo originario y reproducirlo de generación en generación. Justamente en esta relación de sustitución yace la consagración de la mujer, el origen de su hegemonía, y finalmente la especial criminalidad del matricidio, para cuya venganza se levanta la ofendida Némesis-Erinnia.

La idea que domina la *Orestíada* de Esquilo ha encontrado confirmación universal mediante estos últimos argumentos. Si miramos al terreno del Derecho y la religión, la maternidad está allí como dominadora y especialmente sagrada. Pero la serie de datos para el matriarcado ático primitivo no está todavía cerrada. En *Teseo* (c. 17) de Plutarco se dan más rasgos que sólo aparecen totalmente claros en relación con él. En el *Delphinion,* en el que Teseo, antes de su partida a Creta, había ofrecido al dios una sagrada rama de olivo envuelta en lana blanca, los padres envían todos los años al culto solamente a sus hijas, como también Apolo había aconsejado al héroe tomar a Afrodita como guía. Especialmente significativa es la predominancia de las mujeres en las Oscoforias. Los jóvenes visten adornos y ropas femeninas. En la misma fiesta, las mujeres se presentan bajo el nombre de *diphnophoras;* ellas deben, según la creencia, interpretar a las madres de aquellos muchachos enviados a Creta por sorteo. En otra descripción de este contexto se dijo que por esto estaba permitida la participación de aquellas mujeres en el sacrificio, porque ellas habían llevado comida y medios de subsistencia a sus hijos antes de la partida. También los cuentos relatados en la fiesta recordaban a aquellas madres que habían hablado con sus hijos antes de la partida para darles ánimos. Esta creencia popular sólo es importante porque se apoya en la memoria de los antiguos, en la ginecocracia dominante de la época pre-teseica. Especial consideración merece el relato de este mito en Plutarco (*Teseo,* c. 4): «Sinis tenía una hija muy hermosa, de nombre Perigune. Ella había huído tras el asesinato de su padre. Teseo la buscó por todas partes. Ella se había escondido en un lugar donde crecían cañaverales y espárragos silvestres, y suplicó a estos arbustos ingenuamente, como si entendiesen, que la escondiesen y juró que si lo hacían ella nunca los estropearía o quemaría. Entonces Teseo se dirigió a ella y habló, para no ofenderla y alimentar a la bestia. Ella

salió y engendró con Teseo a Melanipo. Después él la entregó a Deyoneo, hijo de Eurito, que gobernaba Ecalia. Melanipo, el hijo de Teseo, engendró a Yoxo, que en unión de Ornito pobló Caria mediante una colonia. De él proceden los yóxidas, que han conservado la costumbre que se remonta a la madre originaria, de no quemar ni cañas ni espárragos salvajes, sino venerarlos como sagrados».

El linaje de los yóxidas origina así, a partir de la madre, el culto de las plantas palustres, atribuyéndolo finalmente a Perigune, la hija de Sinis. Ya he señalado más arriba la relación del culto palustre sobre todo con la maternidad material. En el loto que brota de repente, Isis reconoce el adulterio de su esposo con Neftis. En el largo vello del muslo, semejante a un cañaveral, Homero, según Heliodoro *(Etiópicas,* III, 14), ponía de manifiesto su origen ilegítimo. Compárese con esto lo que Wilda enseña de los niños adoptivos en la *Zeitschrift für deustches Recht,* 15, 244, sobre los términos alemanes *Unflathskinder* y *Hurenkinder**, de *hor, horan,* lodo, pantano. Del barro, una interpenetración de tierra y agua, brota desordenadamente el cañaveral, renovándose eternamente sin intervención humana, creciendo y extinguiéndose sin que sea sembrado o cosechado. En el pantano, Ocno trenzaba con plantas palustres su cuerda, que la burra siempre volvía a devorar, como lo representa la imagen del columbario de Campana en la *Porta latina* de Roma. En el medio de un cañaveral pantanoso se sienta Isis, en un monumento que aparece en Caylus, *Recueil...,* del mismo modo que luego la caña del Nilo se llama cabello de Isis.

En las plantas palustres se manifiesta la salvaje generación de la Tierra, que tiene como madre a la materia y ningún padre conocido. Por esto Artemis (Pausanias, VII, 36, 4) y Afrodita son adoradas *en kalámois* y *en hélei,* y Helena es llamada *hélos.* Ella es una auténtica *schoeneia virgo,* es Perigune escondida entre las plantas del pantano. Según Higinio *(Fáb.* 13), Jasón perdió su sandalia en un pantano. Pero el zapato es, como el pie y algunas veces la pierna, un símbolo de la prosperidad de la tierra —sobre la que hablaré más tarde—, a la que interpretaciones históricas como la de Curtius, *Jonier,* pp. 23-51, no dan demasiada importancia. En el culto palustre ha encontrado su expresión la maternidad de la materia, y conocemos la cohesión interna que una expresión de este culto pone en relación indisoluble con la línea materna del linaje de los yóxidas. La generación palustre es la salvaje procreación de la materia; en la agricultura se realizan el orden y la ley con la ayuda humana. En esto yace el modelo del matrimonio, y de este modo aparece opuesta a la copulación salvaje, como fue ejercida, según la leyenda ática, entre los hombres en los tiempos prececrópicos. Antes de Cécrope, los niños, como ya dijimos antes, tenían solamente ma-

* (N. de la T.) «Niños sucios» y «niños espúreos». La conservación de los términos originales se hace necesaria para comprender la relación con las palabras siguientes.

dre, y no padre; eran *unilateres*. Al no estar unidas a ningún hombre determinado, las mujeres sólo traían al mundo *spurii*. Cécrope puso fin a esta situación, redujo la unión sexual desordenada a la exclusividad del matrimonio, dio un padre a los niños y así los convirtió de *unilateres* en *bilateres*. Aquella situación primitiva tenía su expresión en el culto palustre. Este señalaba el nivel más antiguo del matriarcado, en el que la madre no sólo sobresalía por encima del hombre, sino que, de acuerdo con la vida del pantano, no tenía un compañero sexual determinado, sino que le pertenecía la potencia masculina en general. Pero la mujer anhelaba el dorado fruto del matrimonio. El encanto de las tres manzanas doradas sedujo a Atalanta; sucumbe a él cuando Pélope la corteja. Esta es la lucha de Cálamo y Carpo, que Nonno describe en *Dionisiaca* (XI, 370). Mediante la unión de Teseo y Perigune, se inicia la sumisión de aquel antiguo Derecho materno a la hegemonía del padre. Los yóxidas masculinos atribuyen sus derechos a Teseo, lo mismo que las mujeres relacionan con Perigune su culto materno al cañaveral, que recibieron de su pasada ginecocracia. El Hércules ático vuelve a aparecer aquí —tal y como lo encontramos más arriba, en la lucha contra las Amazonas—, como adversario del Derecho femenino, como fundador de la hegemonía masculina en el matrimonio y en el hogar. También aquí le sale al encuentro una mujer enamorada de él. El mismo significado que Hipermestra tiene en el mito de las Danaides y Electra en el de Orestes hay que buscarlo en la relación de Ariadna con el hijo de Poseidón. Se rindió gustosa ante el mayor poderío de Teseo, el amor salió vencedor sobre cualquier otro sentimiento y sobre el arduo deber. En este sentido se dice que la propia Afrodita había asistido al héroe. Por esto también Teseo consagró al dios de la luz en Delos la estatua de Afrodita que había recibido de Ariadna. Afrodita pues representa solamente el amor material, pero Teseo se eleva a un nivel superior de divinidad. A pesar de su nacimiento como hijo de Poseidón —como tal se manifiesta ante el rey Minos por la prueba del anillo, vengado de Hipólito por el toro que su padre hizo salir del mar, y por consiguiente de base completamente telúrica, representación del poder generador que reside en las aguas terrestres—, el héroe está penetrado en su más elevada evolución de la naturaleza luminosa apolínea —y por esto se rodeó de los Pitálidas sacerdotales—, y lo mismo que Heracles, cuyo nombre él trajo al Atica, está formado para un poder espiritual celeste. Enviado por Atenea hacia el Atica, abandona a la afrodítica Ariadna y al dios de la exuberante generación terrestre, que regaló el vino a los hombres, a Dioniso[78]. Lo más alto le es denegado. Solamente en la ciudad de Atenas pudo lograrse la pura naturaleza apolínea solar, despojada de toda materialidad. En Delos consagra al dios de la luz la Afrodita de Ariadna, cuyo profundo grado sensual y material subordinó al más elevado

[78] Escolio a *Odisea*, XI, 320; Ferécides, *Frag.*, p. 197 (Stutz[2]).

Derecho masculino del *Patrôos Apóllōn.* El altar *keraton* con los cuernos izquierdos que representan el lado femenino de la Naturaleza, nos muestra el mismo principio masculino en su manifestación victoriosa. Es verdad que también la maternidad de la Tierra es respetada por Teseo, y en Hécate y *Eiresione,* lo mismo que en la cocción de las legumbres, está puesta de relieve la opinión favorable de los hombres con respecto a ella, de una manera no menos hermosa que en la Anna Perenna que alimenta a todo el pueblo. Pero Apolo ha levantado su trono sobre ella como la más alta expresión del Derecho masculino espiritual, como fuente de un ser más puro y más indulgente. El sobrenombre de *Patrôos* con el que se le honra en Atenas, representa aquella virtud por la que Teseo y Heracles lucharon, y encierra un mayor progreso de la idea de divinidad y de las condiciones humanas en la familia y en la ciudad.

Plutarco *(Solón,* c. 12) se une a las aportaciones para el matriarcado ateniense. Aquélla constituye la conclusión de la historia de la revuelta de Cilón. «Ya desde hace mucho tiempo, la revuelta de Cilón había sembrado la confusión en la ciudad de Atenas, después de lo cual el arconte Megacles había persuadido a los conjurados de Cilón, que se habían refugiado en el templo de Atenea bajo la protección de la diosa, de que se presentasen ante un tribunal, y que atando un hilo a la imagen de la diosa, con él en la mano fuesen desde el templo al tribunal. Cuando pasaban por delante del templo de las Erinnias, el hilo se rompió, y dejó que Megacles y sus corregentes los detuviesen, porque la diosa les había negado su protección. Los que se encontraban fuera del templo fueron lapidados, los que se habían acogido a los altares, apuñalados, y solamente fueron dejados con vida aquellos que habían implorado protección a las esposas de los arcontes; pero fueron aborrecidos y maldecidos». Las madres ocupan aquí el lugar de Atenea; su súplica era un sacrilegio contra la gran Diosa Madre y el propio principio materno, que recibía un culto tan sobresaliente en el *Metroon* ateniense[79].

En la historia del desarrollo del Derecho matrimonial ateniense ocupa un lugar destacado el relato de Herodoto (V, 82-88) sobre la enemistad entre eginetas y atenienses. Tiene que ser primeramente colocado aquí, y luego discutido más exactamente. Como antiguamente la tierra de los epidaurios no produjese ningún fruto, la Pitia había vaticinado que debían erigir en el bosque las estatuas de Damia y Auxesia hechas de olivo doméstico, y entonces terminaría la maldición: entonces los epidaurios se dirigieron a los atenienses para pedirles si podían abatir uno de sus olivos sagrados. La petición fue satisfecha, a condición de que los epidaurios ofreciesen sacrificios anuales a Palas y Erecteo. La condición sería cumplida durante tanto tiempo como los epidaurios estuviesen en posesión de

[79] Higinio, *Fáb.* 274 también sería de interés, aunque estas determinaciones no tienen una conexión inmediata con el matriarcado.

las imágenes de ambas diosas. Pero como los eginetas se liberasen de sus hasta entonces señores, los epidaurios, y les robasen las imágenes, estos últimos ya no cumplieron lo que habían prometido, de modo que los atenienses insistieron en la entrega de las dos imágenes, y como no lo lograse, atacaron Egina. Pero la empresa tuvo un comienzo desafortunado. A pesar de que se valieron de la fuerza, las imágenes de las diosas no quisieron retirarse de sus pedestales, y los atenienses que desembarcaron cayeron bajo los golpes de los eginetas y epidaurios que habían acudido, o bien, como dijeron los atenienses, por la persecución de las enojadas divinidades. Solamente uno regresó a Atenas, pero también perdió la vida. «Cuando él llegó a Atenas, anunció la derrota, y al saber esto las mujeres de los hombres que la lucha había llevado a Egina, se encolerizaron de que sólo escapase uno; rodearon al hombre y lo pincharon con sus fíbulas *(tēisi perónēisi tōn himatiōn)*, y además le preguntaban continuamente dónde estaban sus maridos; de esta manera perdió la vida. Y esta acción de las mujeres pareció a los atenienses incluso más terrible que la derrota, y no supieron cómo debían castigar a las mujeres. Solamente cambiaron su traje por el jonio. Con anterioridad, las mujeres atenienses habían adoptado la vestimenta dórica, que es muy semejante a la corintia: entonces tomaron faldas de lino, con las que no necesitaban prendedores. En realidad, esta vestimenta no es originalmente jonia, sino caria: luego, el antiguo vestido helénico de las mujeres fue el mismo para todas partes, justamente aquel que ahora llamamos dorio[80]. Pero argivos y eginetas habían introducido entre ellos la siguiente ley: hacer los prendedores una vez y media más grandes que la medida anteriormente usada, y que las mujeres consagraran ante todo prendedores en el templo de aquellas diosas; de ahora en adelante no debían llevar al templo nada ático, ni siquiera loza, sino que en el futuro debería ser costumbre beber en pequeñas escudillas del país. Y las mujeres de argivos y eginetas conservaron desde aquellos tiempos la costumbre, por el odio contra los atenienses, de llevar todavía en mi época prendedores más grandes».

Esta historia se encuentra también en otros lugares. Pólux (VI, 100) y Ateneo (XI, pp. 482-502) mencionan la prohibición de usar loza ática. Duris, en los anales samios, parece haber conservado más celosamente el suceso completo. Pero por desgracia su relato solamente se ha conservado en un resumen claramente inexacto del escoliasta a Eurípides, *Hécuba*, 933.

> «Duris relata en el segundo libro de los anales, que los atenienses habían emprendido una expedición guerrera contra los eginetas, que los hostigaban como piratas; pero los eginetas, coaligados con los espartanos, mataron a todos los atacantes. Solamente un mensajero

[80] Compárese con Eustacio a *Ilíada*, V, 567; K. O. Müller, *Aegineticorum Liber*, Berl. Diss., 1817, p. 72; *Dorier*, Breslau, 1824, 2, 263.

volvió a casa tras la derrota. Las mujeres de los caídos lo rodearon, soltaron los prendedores del hombro, y con ellos le vaciaron los ojos y por último lo mataron. Los atenienses pensaron que era una acción espantosa, y privaron a las mujeres de sus fíbulas, porque se habían servido de ellas como armas y no para sostener sus vestidos. Ellos cuidaron sus cabellos, pero cortaron los de las mujeres. Justamente los hombres llevaron una vestidura larga, mientras que las mujeres se pavonearon *(ebrýazon)* con faldas dorias. Por esto se dice de ellas que van desnudas y sin manto, que imitan la costumbre doria». (Müller, *Fr. h. gr.*, 2, 481)[81].

En el relato de Herodoto, la diferenciación del vestido cario-jonio y del dórico-helénico adopta un significado religioso. Los dos, especialmente los prendedores de alfiler, a los que se asocia un significado simbólico. Les fueron quitados a las mujeres atenienses, mientras que los de las argivas y eginetas fueron aumentados de tamaño una vez y media, y consagrados de preferencia a las divinidades maternales Auxesia y Damia. ¿Cuál es este significado? El sentido afrodítico-erótico no puede ser puesto en duda. La consagración de los prendedores de alfiler *(perónē, pórpē)*, a los que se compara el vestido, tiene el mismo significado que la consagración de los cinturones femeninos. Ambos señalan la entrega de la doncellez. La consagración de los prendedores señala el paso a la maternidad, la entrada en el matrimonio, la realización del destino femenino que culmina en el *télos thaleroîo gamoîo*. El vestido cerrado es ahora abierto. El prendedor, símbolo primitivo de la doncellez, se convierte ahora en imagen del matrimonio. El círculo partido en dos por la aguja es la propia imagen del sexo asociado con la generación: punto éste que será discutido más tarde con mayor detenimiento. Todos los detalles del relato de Herodoto concuerdan con este aspecto erótico. Por lo pronto, la naturaleza materna de ambas diosas, Damia y Auxesia, cuya conexión cerealística no puede ser negada[82]. Ambas diosas son expresiones de la maternidad telúrica, lo mismo que Talía (Plutarco, *Symp.* 9, 14), y se dan a conocer como tales ya en sus nombres. *Ayxēsia* se deriva de *ayxánō*, lo mismo que *Aucnus-Ocnus*, el Plutón mantuano (Servio, *Ad. Verg. Aen.*, 10, 198), que los antiguos —especialmente Lucrecio—, emplearon como potencia natural que propicia y aumenta la cosecha, deriva de *augere, auctare*. En Damia, por el contrario, hay un tronco que se repite en un gran número de denominaciones y siempre tiene como base la materia terrestre[83]. Por lo tanto, aquellas imágenes divinas están elaboradas del tronco de un árbol que

---

[81] *dōriázein*, para lo cual ver Suidas, s. v.; K. O. Müller, *Dorier*, 2, 264, notas 5 y 6, resume otras declaraciones de los antiguos.

[82] Pausanias, II, 30, 5 (donde se tiene una especial consideración al relato de Herodoto), y II, 32, 2, donde la leyenda del templo trecenio es opuesta a la epidauria y a la egineta.

[83] Haré una lista más adelante, y remito entre tanto a Baehr a Herodoto, V, 82 (v. 3, p. 149).

representa particularmente bien la fertilidad de la Tierra[84]. Lo mismo que la Tierra se complace en la fecundación constante, así Damia y Auxesia despiertan en el vientre de la mujer el germen de la vida. Ellas promueven la unión matrimonial y son propicias a todos los hombres. Aparecen como verdaderas *zýgioi* y *koyrotróphio*. En torno a esto fueron ejecutados coros de mujeres. Por esto sería un sacrilegio mencionarlas injustamente en las canciones corales de los hombres. Tampoco hay que dudar de que aquellos *arrétoi hirorgíai* de los epidaurios, que Herodoto (V, 84) asigna al culto de Damia y Auxesia, tenían como centro a la potencia masculina, el falo. En el número dos de la madre yace esta misma doble relación de la potencia de la Naturaleza que ya hemos encontrado antes en la pareja de gemelos de dos hermanos, como los Dióscuros, los Moliónidas y ambos Atines. Muerte y vida, perecer y ser, son los dos aspectos del poder que se mueve eternamente entre dos polos[85]. Como pareja de hermanos o hermanas, están siempre uno al lado del otro, nacidos de *una* madre y nunca abandonados por ella. Mientras Auxesia empuja hacia arriba a la vida, Damia la acoge de nuevo en su seno. En aquélla se expresa más el lado de la luz de la vida de la Naturaleza, y en ésta, el de la noche. Con esto, Damia aparece como Lamia, la cruel amante[86]. Ambas relaciones coinciden. La D se convierte en L, como sucede en *lacrimae-dacrimae, dákrya, lautia-dautia,* Odiseo-Oliseo, y en muchas otras palabras que relacionaremos más tarde. Pero el número dos tiene todavía otra conexión. Muestra la unidad de la fuerza de la Naturaleza descompuesta en sus dos potencias. Se origina al anteponer el hombre a la mujer. Más perfecto que el dos es el tres, porque en él al padre y la madre se añade el nacido. El uno es la unidad pequeña, y el tres la grande; aquélla la unidad cerrada, ésta la desarrollada, la unidad en la triplicidad. El hijo reúne en sí las naturalezas separadas del padre y la madre. En cada nacido, ambas potencias sexuales retornan a su indisolubilidad y su unidad original[87]. A través del hijo, los padres son encadenados uno al otro[88].

El aumento del tamaño de los prendedores de alfiler de las argivas y las eginetas en una vez y media, aparece como un progreso desde el dos al tres, de la feminidad a la masculinidad, y representa el espíritu simbólico de la antigua religión. En el número diez de los directores de coro que dirigen el baile de las mujeres en la fiesta de las diosas (Herodoto, V, 83), aparece cada miembro de la dualidad multiplicado por cinco. Pero el cinco significa el matrimonio para los antiguos. Se consigue mediante la unión del dos femenino

[84] Eliano, *Variae Historiae,* III, 38 y V, 4.
[85] Plutarco, *de Ei apud Delph.*, 18: *Hēmin mèn gàr òntōs toŷ eînai méteslin oydèn, allà pâsa thèntē phýsis en mésoōi genéseōs kaì phthorâs.*
[86] Diodoro, XX, 41; Filóstrato, *Vita Apoll.*, IV, 25; Eliano, *Variae Hist.*, XIII, 9.
[87] Plutarco, *de Ei ap. Delph.*, 8; *Isis et Osiris*, 76; *Symp.*, IX, 3; Aristóteles, *de caelo*, I, 1.
[88] Cicerón, *pro Quinctio*, 6: *Liberis vivis affinitas nullo modo divelli potest.*

con el tres masculino (Putarco, *de Ei ap. Delph.*, 8). Volveremos de nuevo a este punto más tarde con el nombre «quinario» del Aquiles cretense, y lo consideraremos más detenidamente. En el número cinco ambas madres se manifiestan verdaderamente como diosas del matrimonio muy relacionadas, como *zýgioi,* lo mismo que Hera argiva.

En relación con esta naturaleza de la divinidad, el significado erótico-afrodítico de la fíbula aparece perfectamente inteligible y justificado. La *perónē* en conexión con la *pórpē* es la verdadera expresión de la alegre maternidad generadora que se entrega al hombre. Justamente por esto debe aparecer como particularmente sacrílego que las mujeres atenienses se hayan servido de sus fíbulas como instrumento de muerte. En las manos de las matronas atenienses, el símbolo de la generación es convertido en un medio de muerte. Y sin embargo, la mujer no debe encontrar su felicidad en la muerte, sino en el gozo de la virilidad. Leucomantis, la chipriota, y Gorgo, la cretense, fueron convertidas en imágenes de piedra porque habían mostrado otro carácter (Plutarco, *de amore,* 20). Puesto que las atenienses conocían igualmente aquel axioma y ocasionaron la muerte del único que las diosas habían respetado, debían ser castigadas y dar por perdido el honor de llevar el símbolo de la maternidad matrimonial.

A través de estas observaciones se demuestra la cohesión interna del relato de Herodoto, y se comprende su sentido; de esta manera, también se conoce fácilmente su significado para la posición de la esposa ateniense frente al hombre. El cambio en el vestido va acompañado de una transformación de la situación doméstica de la ateniense. El alto honor del que hasta ahora disfrutaba le fue retirado. En el culto de las Grandes Madres de la Naturaleza, la mujer terrestre encontraba su sacralización, y protección contra la hegemonía del hombre. Así, la gran Madre Tierra *Carmenta* asiste a las matronas romanas, puesto que el hombre abusaba de su poder soberano a través de la privación del Derecho cívico del *currus* (Plutarco, *Quaest. rom.*, 53). La mujer casada opone a la *Potestas* masculina el carácter religioso de su calidad de matrona, y éste descansa en el modelo de la gran Madre telúrica primitiva, que se alza para proteger a sus representantes mortales. Esta protección es ahora retirada a las mujeres atenienses. Damia y Auxesia habían rehusado regresar a Atenas; las matronas habían perdido todo derecho a su ayuda al utilizar sus prendedores. Faltas de proteccion, ahora están entregadas al Derecho de los hombres. Son privadas del símbolo de la divinidad madre que llevaron hasta entonces. En la misma situación se alza el poder absoluto del hombre. En Atenas, el culto de la potencia femenina de la Naturaleza perdió su popularidad ante aquel de la virilidad procreadora, y en la misma medida cayó el Derecho de la mujer. Este es el contenido general del relato de Herodoto. Pero que la potencia materna de la Naturaleza siempre estuvo agazapada en la religión ateniense se manifiesta en

el destino del *Metroon*, que todavía posteriormente servía para la conservación de las leyes y actas del Estado, y fue trasladado muy cerca del *Bouleterion*, de la misma manera que en Megara los oficios fúnebres telúricos se celebraban en el Consejo (Pausanias, I, 43, 3)[89].

La propia Atenea se eleva a una naturaleza metafísica desde su significado de madre físico-material, y por último aparece como divinidad sin madre de la más pura espiritualidad. Nunca fue tan abandonado el vínculo con la materia, y perdió tanto su popularidad el principio femenino de la divinidad. Solamente en una forma espiritualizada Atenea pudo salvaguardar su elevado significado. Las Madres materiales de la Naturaleza, que estaban en la base de la vida física puramente sensual, ocupaban un lugar secundario, y representaban un nivel más profundo, y vencido, de la religión y de la vida. Pero con ello también se ha apartado a la mujer mortal, cuya naturaleza se ha relacionado íntimamente con la materia, de su consideración y su Derecho. En el cambio del vestido dorio por el jonio yace un progreso decisivo de esta evolución.

La elevada, casi preponderante posición, masculina y dominante, de las mujeres dorias, ha encontrado una expresión en un vestido adecuado a su condición más libre y poco controlada: descubre el muslo, no tiene mangas y se sujeta en el hombro, acusado por los jonios con frecuencia de desnudez indecente, que Duris, en el lugar más arriba citado puso de relieve con tono de reproche. En el cambio entre este traje dorio y el jonio, completamente opuesto, que cubre cuidadosamente las formas femeninas con un largo vestido de lino que cae en cascada y sujeta las mangas abiertas con broches (Eliano, *Variae Hist.*, I, 18), yace una reducción del sexo femenino de la anterior publicidad y virilidad de la vida a aquel retiro y subordinación que caraceriza la costumbre oriental, y pronto traerá por consecuencia la degeneración también oriental (Eliano, *Variae Hist.*, V, 22).

Al contrario de la orientación jonia de Atenas, entre los argivos y eginetas se mantuvieron las costumbres y el vestido de las mujeres dorias. El relato de Herodoto los coloca en la más firme oposición. Damia y Auxesia son hostiles a los atenienses. La maternidad material ya no tuvo allí consideración hasta que más tarde comenzó a reanimarse en el culto, combatido por los hombres, de la Madre de los Dioses asiática[90]. Las cosas son distintas entre los eginetas y los argivos. Estos permanecen fieles al antiguo principio material femenino de la Naturaleza. De ahí la desavenencia de ambos sistemas. Los dorios conservan el antiguo vestido femenino y las fíbulas con su más antiguo significado hierático. En efecto, para expresar más agudamente la oposición, aumenta una vez y media la

---

[89] Juliano, *Origines*, 5, *initio;* Pólux, 3, 11; Focio, *Mētrōion;* Pausanias, I, 3, 2; Suidas, s. v.; Focio, *Mētragýrtēs;* compárese con Eliano *Variae Hist.*, XIII, 20.
[90] Juliano, *Origines*, 5, *initio;* Suidas y Focio, s. v. *Mētragýrtēs*.

longitud del alfiler del prendedor y así llevan la contienda dual a la triplicidad del sistema religioso triádico (Plutarco, *Symp.*, IX, 14). En el santuario de las Diosas Madre no debe ser usada loza ática. La tierra ática ha perdido su sacralidad, su Derecho está roto. El recipiente para beber debe estar fabricado con arcilla del país. Solamente la tierra que forma la base física, el vientre materno de Damia, puede agradar a la diosa. La arcilla cocida está con ella en la misma estrecha relación que nosotros encontramos entre Deméter y las Madres de la Tierra y de las tumbas (Pausanias, V, 20), por lo cual Pirro, muerto por una teja, parece estar consagrado a Deméter (Pausanias, I, 13, 7). Si el agua debe ser bebida en recipientes del país, entonces aparece aquí la Tierra Madre indígena como depositaria y donante del agua que despierta la vida también en su seno. La circunstancia de que el recipiente deba ser pequeño obtiene su aclaración de lo que Harmodio relata sobre las costumbres de los figalios en Ateneo (IV, 159)[91]. Con esto coincide el que entre muchos pueblos, como milesios, locrios, masaliotas y romanos, sólo se permite a las mujeres beber agua[92]. El agua, que promueve la castidad, es conveniente para la mujer; para el hombre lo es el vino generoso, que suscita la impudicia. Asimismo, vemos el culto de Damia y Auxesia rodeado de estatutos y costumbres que descansan sobre el principio de la maternidad material de la Tierra que ha dado origen a todo y lo colocan en la cumbre de la Naturaleza y la religión.

Mientras Atenas coloca definitivamente en un segundo plano el punto de vista material y el principio femenino es eclipsado en la religión y en la familia por el masculino, los dorios permanecen fieles al antiguo Derecho de la Tierra, y conservan en este punto su fidelidad a lo tradicional y aquella constancia que entre los jonios tuvo que ceder ante el impulso de aspirar siempre a más[93].

En la conservación del antiguo traje dorio se manifiesta aquella orientación que regía el Derecho del pasado, especialmente contundente. Las doncellas espartanas aparecen entre los hombres también con su vestido simple, que poco oculta. Sin manto, sólo con el quitón, la epidauria Melisa regala su vino a los trabajadores (Piteneto, *Aeginet.*, p. 63). También las muchachas dorias danzan así. Desnudas, se dice en *Plutarco* (Licurgo, 14), ejecutan cantando la danza en corro. Esto parecía escandaloso a los atenienses; ellos opinan sobre éstos lo mismo que los romanos sobre la apariencia de las mujeres germánicas. Y es seguro que la rigurosa ocultación sucedía en la mayoría de los casos sólo si todo estaba irremediablemente perdido y se caía en la lamentable concupiscencia. Lo que Tácito (*Germania*, XVII, 18) dice de las mujeres germanas es igual-

---

[91] Sobre el significado del agua, véase Eliano, *Variae Hist.*, I, 32.

[92] Eliano, *Variae Hist.*, II, 38; Plutarco, *Quaest. rom.*, 42; acerca de la muerte del príncipe pelasgo Piaso en un tonel de vino, en el que lo precipitó su hija Larisa, ver Estrabón, XIII, 621.

[93] Eliano, *Variae Hist.*, V, 183: *agchistrophoi pròs neōterismoŷs.*

mente válido para las dorias; ellas llevan los brazos desnudos hasta el hombro, y también está descubierta la parte más cercana al pecho; era poco apreciado el lazo matrimonial, inviolable para ellos —y ningún otro aspecto de sus costumbres fue más alabado. Cuando la pitagórica Teano, observando la desnudez de sus brazos, dijo a una de ellas: «Qué hermosos son tus brazos», ella respondió: «Sí, pero no para todo el mundo» (Wolf, *Fragm. mul. pros.*, pp. 241-242). Es conocida la respuesta que Geradas, un espartano de la época antigua dio a un extranjero cuando éste le preguntó qué pena sufría en Esparta un adúltero. «Extranjero, respondió el espartano, entre nosotros no hay adúlteros. Aquél replicó: ¿Y si hubiese uno? Entonces debería pagar, dijo el espartano, con un buey tan grande que su cabeza sobrepasase el Taigeto y pudiese beber en el Eurotas. Entonces el otro reflexionó sobre esto y dijo: ¿Cómo es posible que un buey pueda ser tan grande?, y Geradas se rio: ¿Cómo es posible que en Esparta pueda haber un adúltero?» (Putarco, *Licurgo,* 14).

El mismo escritor asocia a ello una crítica de Aristóteles *(Política,* II, 68) a la constitución de Licurgo en el aspecto de la gran libertad que concede a las mujeres, totalmente equivocada. Su parecer penetra profundamente en el espíritu de la antigua vida doria cuando se pronuncia sobre las libres costumbres y alta posición de las doncellas espartanas: «La desnudez de las doncellas no tiene nada de infame mientras vaya constantemente acompañada del pudor y sea desterrada toda voluptuosidad. Más bien les produce satisfacción por la sencillez y esmero en el decoro externo. Las mujeres son conquistadas por la valentía masculina, y por lo tanto se pudo exigir el mismo derecho al honor. Por esto las espartanas pudieron vanagloriarse tanto como hizo Gorgo, la esposa de Leónidas, cuando una mujer extranjera le dijo: «Vosotras las lacedemonias sois las únicas que gobernáis sobre los hombres». «Somos también las únicas, respondió ella, que traemos hombres al mundo». Semejantes respuestas de orgulloso amor propio son relatadas en otros lugares, especialmente en Plutarco *(Laconum apophthegmata,* pp. 193, 205 y 262).

También la experiencia de épocas más tardías ha mostrado qué fruto fue capaz de dar la libertad de las mujeres espartanas no sólo en el hogar, sino también en el Estado, y así la censura de Aristóteles de que nunca habían servido a la patria es brillantemente refutada. Los títulos honoríficos de *mesodóma* y *déspoina* están especialmente atestiguados para las espartanas[94]. El envilecimiento de la mujer comienza generalmente con el menosprecio y una presunción masculina —que se derribaría con una educación progresiva—, para la que el perfeccionamiento de nuestra época ha encontrado expresiones tanto más disimuladas. El progreso de la civili-

[94] Hesiquio, *oikétis;* Teócrito, XVIII. 28; Plutarco, *Licurgo,* 14; Epícteto, [illegible] (Schweigh).

zación no es favorable a la mujer; la mujer estaba en lo más alto en las llamadas épocas bárbaras; las que vinieron después llevaron a la ginecocracia a la tumba, perjudicaron su hermosura corporal, la rebajaron desde el alto lugar que ocupaba entre los dorios hasta la suntuosa servidumbre de la vida jónico-ática, y finalmente la condenaron a buscar en el hetairismo la recuperación de la influencia que les fue negada en la relación matrimonial. El desarrollo del mundo antiguo nos muestra lo próximo que está a los pueblos actuales, especialmente a los de raíz latina.

El significado religioso del vestido femenino y su conexión con el culto de una gran Madre de la Naturaleza encuentra confirmación en un relato de Plutarco sobre el *aphabroma* de las mujeres de Megara *(Quaest. grec.*, 16): «¿Qué se entiende por el *aphabroma* de las megarenses? El rey Niso, del que Nisea tomó su nombre, había desposado a Abrota de Beocia, hija de Onquesto y hermana de Megareo, una mujer que se distinguía por su inteligencia tanto como por su virtud. Después de su muerte, los megarenses la lloraron espontáneamente. Para eternizar su recuerdo, Niso ordenó a las megarenses que debían adoptar el vestido que ella había llevado. Este vestido fue llamado *aphabroma* a partir de su nombre. La propia divinidad parecía haber tomado el honor de esta mujer bajo su protección, mientras que las megarenses con frecuencia fueron estorbadas en su intención de cambiar el vestido implantado». Este mito da una forma enormemente curiosa de la idea de una relación íntima del traje femenino con el culto de la gran Madre de la Naturaleza. Como todo en la vida y en el Estado, el vestido es un hecho religioso. Su modificacion supone un sacrilegio contra la divinidad. En esta oposición, la transformación ateniense aparece en todo su significado, y como un cambio del culto religioso. Lo mismo que el vestido con prendedores coincide con el culto de Damia y Auxesia —al mismo tiempo que en Atenas se hundió con él y con él continuó entre argivos y eginetas—, así el *aphabroma* se asocia a la beocia Abrotas, que coincide con la romana *Larentia,* la amante Madre Tierra, tanto en su nombre como en su culto funerario. Para abandonarlo y confundir la estola paternal con una moderna, se pecó contra la Gran Diosa, prototipo y protectora de las mujeres megarenses. También aquí aparece la constancia y el amor por lo tradicional de los dorios en oposición a la innovación jonia, y aquí tanto más dignas de atención, más potentes, son las influencias de la vecina Atenas. Solamente el temor religioso fuertemente enraizado que gobierna con un doble poder el alma de la mujer pudo oponerse al ejemplo seductor de la ciudad vecina. El culto cealístico-telúrico conforma el punto central de la religión megarense[95]. Ino-Leucotea fue venerada primero allí (Pausanias, I, 42, 8). Alcmena fue enterrada en Megara según la orden del oráculo de Delfos (Pausanias, I, 41, 1). Filomena fue vengada por las mujeres

[95] Pausanias, I, 39, 41; I, 40, 5; I, 42, 7; I, 43, 2.

(Pausanias, I, 41, 7). Hipólita, la hermana de Antíope, huyó hacia Megara. Su monumento funerario tiene la forma del escudo amazónico (Pausanias, I, 41, 7). Al principio materno de Deméter no podía agradarle el amazonismo hostil a los hombres. Afrodita fue venerada como *Epistrophia* y *Praxis*, asimismo de significado completamente erótico, y las mujeres expiaron el pecado de la muerte de Itis mediante un llanto eterno (Pausanias, I, 41, 7). También la «carrera de las mujeres» tiene un sentido erótico; en ella las megarenses, según Apolodoro y Plutarco, se arrojaban al fecundante mar. En el mismo nombre de Megara encuentra expresión la esencia de una Madre de la Naturaleza venerada en un hipogeo subterráneo, una Danae encerrada en una habitación de oscuro bronce[96]. Sobre tal fundamento descansa la elevada posición de las mujeres megarenses. Abrota, la espléndida, es reducida a la ginecocrática beocia[97]. En su relación sororal con Megareo hay un rastro del Derecho de la mujer, que ya no nos resulta enigmático a la luz de las anteriores observaciones. Tiene un doble significado en relación con el culto megarense de Leucotea; las romanas imploran en el templo de Leucotea por la salud de los hijos de sus hermanas[98]. Asimismo el parentesco sororal pasa por ser más sagrado, aunque el Derecho paterno predomina en la sucesión. El vestido femenino megarense, cuyo origen fue derivado de Abrota, tiene sin duda carácter dorio. Más tarde, Megara ocupa una elevada posición entre las ciudades dorias heráclidas (Pausanias, I, 39, 4), y su íntima relación con Corinto —separada solamente por un angosto estrecho—, cuyo vestido femenino era tan parecido al dorio[99], lleva también a la misma suposición. Abrota aparece como una diosa enormemente agresiva, una imagen de la mujer doria formada también para la habilidad guerrera, como la desposada germánica.

Un eco de la independencia de la mujer megarense se ha conservado en la lejana Calcedonia, una colonia de Megara fundada en el segundo año de la XXVI Olimpiada, según Eusebio, a la entrada del Bósforo. La explicación histórica de Plutarco no merece ningún crédito, pero la costumbre es indudablemente la misma, e indica una extensión tradicional, poco común, de la independencia femenina. Me contento con dejar que Plutarco *(Quaest. gr.*, 49) hable por sí mismo, y más tarde encontraré la ocasión para ofrecer una aportación y para poder apreciar la información.

---

[96] Siudas, s. v.; Pausanias, *loc. cit.*, y IX, 8, 1.

[97] Pausanias, I, 39, 5; I, 41, 7; I, 42, 1.

[98] Plutarco, *Quaest. rom.*, 13-14. Yo añado a la observación de Tácito citada más arriba sobre el significado germánico de la relación sororal (Germania, 20): *Sororum filiis idem apud avunculum, qui ad patrem honor. Quidam sanctiorem artioremque hunc nexum sanguinis arbitrantur, et in accipiendis obsidibus magis exigunt: tamquam ii et animum firmius et domum latius teneant. Heredes tamen seccessoresque sui cuique liberi.*

[99] Teócrito, XV, 34; K. O. Müller, *Aegineticorum Liber*, p. 64.

ma, sino *gennaîa*, por lo que no eran un riesgo, sino una ayuda para el Estado[101].

Si ahora regreso de Calcedonia a la metrópolis Megara, es para despejar una duda tanto menor cuanto que la colonia doria se destaca tan frecuentemente en la lengua y la organización de la metrópolis, y tan contundentemente por el dorismo puro de los mesenios expulsados (Pausanias, IV, 27, 5): «En el año 300, los mesenios salieron del Peloponeso, y durante este tiempo no cambiaron las costumbres de su patria, y también dejaron tan intacto el dialecto dorio que incluso ahora en ninguna parte es hablado con tanta pureza como entre ellos». Acerca del dorismo de Megara, del que nos da algunos indicios Aristófanes en *Los Acarnienses*, habla Pausanias (1, 39, 4). Jámblico *(Vida de Pitágoras*, 34), llama al dialecto dorio el más antiguo y el mejor, y lo compara a la categoría de sonidos armónicos, porque consta de vocales matizadas. Las vocales largas A y Ω predominan en él, con frecuencia circunflejas, y se perciben especialmente puras y claras. Llamo la atención sobre una observación acerca de esto surgida de la escuela de los pitagóricos, porque más tarde se destacará especialmente la relación interna entre la elevada posición de la mujer doria, el fundamento físico-femenino de su religión y la predominancia de las vocales graves en su lengua. Bizancio, la ciudad fundada solamente diecisiete años después de Calcedonia en un lugar más favorable, muestra la unión con su metrópolis y el recuerdo de la patria incluso en el nombre de la región, que llevó consigo. Los cultos divinos bizantinos son los megarenses, para lo cual K. O. Müller *(Dorier*, 1, 121) expuso los detalles. La lengua de Bizancio fue la doria durante mucho tiempo; tampoco después la ciudad se enajenó su pasado peloponésico cuando acogió a gran número de colonos y entró en una estrecha relación con los vecinos tracios. Es en la época de la decadencia cuando es especialmente puesta de manifiesto la prostitución de las mujeres y la gula de los hombres bizantinos (Eliano, *Variae Hist.*, III, 14).

Tan insignificantes son las huellas del matriarcado megarense, pero sin embargo tan dignas de atención. Pero también en Megara venció el principio de la paternidad. En efecto, aparece más completamente realizado que en la alejada colonia, un fenómeno que se repetirá entre los locrios. La absoluta victoria del principio masculino sobre el femenino se asocia también en Megara al culto apolíneo. La ciudad tenía dos acrópolis, una caria con el *megaron* de Deméter, hacia el Norte, todavía reconocible (Pausanias, I, 40, 5), y otra más reciente, cercana al mar, con el templo de Apolo. Vemos aquí ambos principios, el femenino más antiguo y el masculino más reciente, uno al lado del otro. En la acrópolis meridional Apolo era adorado no sólo como *Dekatēphoros* y Pitio, sino también como *Archēgetēs*, o antepasado. Las murallas las construyó Alca-

[101] Compárese con Aristóteles, *Política*, IV, 4, 1.

too, hijo de Pélope, al sonido de la lira que tocaba el dios. Apolo había depositado su instrumento sobre la piedra resonante que se veía en el castillo (Pausanias, I, 42). Teognis el magarense (verso 752) celebra el acontecimiento con las siguientes palabras:

«Para probar tu favor a Alcatoo, hijo de Pélope, tú, rey Apolo, nos has elevado la fortaleza».

La hija de Alcatoo, Peribea, fue enviada a Creta como tributo junto con las doncellas áticas. La isla Minoa, que yace ante el puerto de Megara, recuerda el mismo ciclo legendario. Así se prueba para Megara el mismo significado apolíneo que se había demostrado en Atenas. El dios pítico es el fundador del elevado Derecho masculino, que también encuentra su representante en Alcatoo, hijo de Pélope, vencedor del león. Entonces los pelópidas llevan, como demostraremos más exactamente en Elide, la señal de la ascendencia paterna en el brazo derecho, y la de la materna, en el izquierdo.

La antigua fortaleza caria, por el contrario, está en la más íntima relación con Deméter, el principio femenino de la fecundidad telúrica. El Derecho femenino aparece así como una costumbre cario-lélege, y el Derecho masculino, como una ley dórico-apolínea. Este último consiguió la victoria, aunque la mujer conservó una gran independencia, que distinguía a las mujeres dorias de las jonias, y tenía su fundamento religioso en el principio materno telúrico, que entre los dorios estaba rodeado de una gran sacralidad[102].

El relato de Pausanias sobre el asesinato por Heracles de los tres hijos que había tenido con Megara muestra qué difícil fue en esta ciudad la victoria del principio apolíneo. El se separó de ella y dio en matrimonio a esta mujer de treinta y tres años a Yolao, de dieciséis, una unión que Plutarco *(de amore,* 9), pone como ejemplo de un matrimonio dominado por la mujer[103]. Así Heracles, el gran vencedor de las mujeres, fracasa ante la elevada posición de la mujer megarense, de la que él se separa, como Teseo de Ariadna.

El *megaron* cario nos conduce a un relato de Herodoto (I, 146), en el que está contenido un recuerdo del antiguo derecho femenino: «Han partido del pritaneo de los atenienses, y ahora creen que son los más nobles de todos los jonios; no aportaron ninguna mujer a sus colonias, sino que tomaron mujeres carias, a cuyos padres mataron antes. Y a causa de este asesinato, las propias mujeres hicieron una ley y se unieron en un juramento, que transmitieron a sus hijas, de que nunca comerían junto a sus maridos, no los llamarían por su nombre, porque ellos habían matado a sus padres, maridos e hijos, y ahora, a pesar de todo cohabitaban con ellas.

102 Sobre todo esto, ver Pausanias, I. 41-42.
103 Con esto coindice Pausanias. I. 41. 1, y X. 29, 3.

Esto sucedió en Mileto»[104]. Eliano *(Variae Hist.*, VII, 5) relata: «Entonces los jonios vencieron a los antiguos milesios, mataron a todos los hombres, excepto a los que habían podido huir de la toma de la ciudad, y tomaron en matrimonio a las mujeres e hijas de los asesinados».

En el relato de Herodoto se muestran claramente los rasgos esenciales de la ginecocracia, cómo ella estaba en vigor en Caria, tan cercana y parecida a Licia. En el juramento que prestaron las carias, y cuya fuerza se transmitió de madres a hijas, reconocemos aquella independencia de la posición femenina y aquella estrecha relación entre los descendientes de la línea femenina y el linaje de la mujer que ya anteriormente habíamos encontrado como uno de los rasgos principales de la ginecocracia. La costumbre de no nombrar a sus maridos tiene una curiosa analogía con la prohibición de hablar al padre o al hijo en la fiesta de Ceres (Servio, *Ad. Verg. Aen.*, IV, 58). Pero aunque tuviese su raíz en la antigua ginecocracia, se convirtió en un signo de la servidumbre ante los conquistadores jonios. Las carias, antes señoras del hogar, se convirtieron ahora en criadas del marido. Compartían la cama, pero no la mesa, con él; no lo llamaban por su nombre, sino solamente «señor». El relato de Herodoto comprende así dos aspectos: un recuerdo de la época prejonia de la predominancia femenina y una descripción del posterior desprecio por las mujeres. Aquél se muestra especialmente en la transmisión del juramento de madres a hijas: éste, en la subordinación servil que excluye a la esposa de la participación como señora del hogar en el honor de su marido. Esto mismo es válido para las comidas separadas de hombres y mujeres. También esto era sin duda una antigua costumbre caria, pero ahora se ha convertido en una muestra de la humillación de la mujer. La costumbre caria de comidas separadas para hombres y mujeres nos muestra la existencia de *syssitias* para los hombres. De otro modo, no puede ser concebida esa separación. Los hombres comen juntos, y las mujeres no toman parte. Están atadas a los hogares, esperan allí a sus hijos y cuidan los bienes. De Aristóteles *(Política*, II, 4, 1), resulta que las *syssitias* de las mujeres eran completamente desconocidas. Son presentadas aquí como una reprobable novedad de legisladores tardíos. Si el propio escritor en su fragmento sobre la constitución cretense (Müller, *Fr. h. gr.*, 2, 131), utiliza las palabras *hôste ek koinoŝ tréphesthai pántas kai gynaîkas kai paîdas kai ándras,* entonces está pensando solamente en la aceptación pública de los gastos de mantenimiento, y no en la extensión de las *syssitias* a las mujeres y los niños.

Platón *(Leyes*, VI, 21) reprende como un error de los decretos espartanos y cretenses que no hubiesen decretado nada sobre la participación de las mujeres en las comidas comunes, por lo que se confirma de nuevo la exclusión del sexo femenino de las *syssitias*. Por

[104] Al mismo suceso se refiere Pausanias, VI, 2, p. 525.

esto se llaman, con razón *Andria* o *Andreía*, que de las dos maneras está atestiguado por Aristóteles y Hesiquio para laconios y cretenses[105].

En relación con estas *syssitias* masculinas, la ginecocracia se coloca bajo una nueva luz. El hombre parece alienarse de la casa, de la mujer y los hijos. La mujer, por el contrario, está estrechamente unida a ésta, y tanto más íntimamente cuanto más lejos se mantiene del hombre. De este modo, la ginecocracia familiar resulta de ella misma. El hombre se proyecta hacia fuera, la casa se queda para la mujer, cuya naturaleza la define como *Domiseda*. Para la familia, la madre lo es todo, el padre tiene su destino primero y esencial en el ejército, en la ciudad y en la actividad pública. Así, la familia permanece en una estrecha asociación con la madre, el Derecho materno sólo parece adecuado a tales condiciones. El muchacho se pasa a los hombres, y la doncella permanece fiel a la casa. Ella solamente sigue a la madre. El hombre sigue extraño a la mujer; también la vida de la mujer está más segura que la del hombre. Este sucumbe en la guerra, y así la mujer sigue conservando la casa. La decadencia de los calcedonios, el asesinato de los carios por los melios, el abandono de las mujeres escitas son sólo algunos ejemplos de una serie completa que nos ofrece la Antigüedad. Con esto no se dice que la ginecocracia se tuvo que mantener necesariamente tanto tiempo como duraron las *syssitias* de los hombres, sino solamente que ambas estuvieron originariamente emparejadas, y fueron parejas en las condiciones más antiguas. Más tarde, el matrimonio sucumbió en muchos lugares donde las *syssitias* se conservaron o encontraron una nueva sanción a través de la legislación. En otros lugares, vemos continuar el matriarcado y eclipsarse las *syssitias*. En Creta, Minos incluyó las comidas masculinas en sus decretos, y sin embargo mantuvo, según Estrabón (X, 482), el reparto de la herencia del padre como ya en la *Odisea* (XIV, 206) hicieron los hijos de Cástor Hilácida: la hermana no recibe la mitad de lo que le corresponde al hermano, sino tanto como él. Para la Italia meridional, Aristóteles *(pol.*, VII, 9, 2) y Dioniso de Halicarnaso (I, 34), señalaron la continuación de las *syssitias* en algunos pueblos, y justamente en aquellas tierras los locrios epicefirios de raíz lélege conservaron el antiguo Derecho materno. Italia es en la Antigüedad, como hoy en día, aquel país en el que en la vida y en la religión florecen antiguas costumbres y concepciones vencidas en otras partes, como que las Amazonas vencidas por Teseo pasaron a Italia[106], que Odiseo, para buscar a su madre en el Hades se dirigió hacia Occidente, como Homero describe en el libro décimo de la *Odisea*, que Plutarco, en *de legendis poëtis* recomendaba especialmente a las mujeres; e incluso en una época tardía, según Plu-

---

[105] Plutarco, *Sympos.*, VII, 9; Estrabón, X, 482.

[106] Tzetzes a Licofrón, 1331-1340; Potter, p. 135; *Eneida*, XI, 755. Compárese con Higinio, *Fáb.* 252; Pausanias, V, 25, p. 455.

«¿Por qué las calcedonias, cuando hablan con hombres extranjeros y particularmente con magistrados, acostumbran a cubrirse solamente una mejilla? Los calcedonios, irritados por toda clase de injurias, emprendieron una guerra con los bitinios. Mientras Zipoetus, rey de los bitinios, llevó al campo de batalla a todos sus hombres más una tropa auxiliar tracia, ellos invadieron su territorio y lo arrasaron a hierro y fuego. En un lugar seguro, llamado *Phalium*[100], Zipoetus los atacó, y aquí ellos, a causa de su atolondrada fogosidad y desorden, lucharon tan desafortunadamente que perdieron ocho mil soldados, y hubieran sido completamente aniquilados si Zipoetus, para agradar a los bizantinos, no hubiese firmado la paz con ellos. A causa de la falta de hombres que por esto sufrió la ciudad, la mayoría de las mujeres fueron obligadas a casarse con libertos o metecos. Pero algunas prefirieron la viudedad a semejante matrimonio, y tuvieron que exponer ellas mismas su asunto ante los jueces y la autoridad, con lo cual se acostumbraron a retirar el velo de un lado de la cara. Las casadas lo imitaron, y así la costumbre finalmente se generalizó.»

Aquí se presenta como nueva, originada por la mala suerte en la batalla, una costumbre que sin duda es antigua, que fue mantenida en pie por las mujeres contra la nueva situación. Fue reconocida para todas las mujeres casadas, mientras que fue olvidada para las doncellas. Pero entre las mujeres casadas, las viudas aparecen especialmente distinguidas. El derecho femenino a la independencia fue especialmente salvaguardado por ellas. Recomiendo prestar atención a este rasgo, porque como continuación a mi interpretación se ofrecerán todavía otros ejemplos de una posición destacada, unida a la ginecocracia —ahora tanto más estrechamente— de las viudas dedicadas al culto de la gran Madre de la Naturaleza. El Derecho de las mujeres calcedonias constituye la más aguda oposición a la dependencia civil de las romanas, que pasan de la autoridad del padre a la del marido —y de los agnados—, y no tienen acceso a los tribunales y magistrados. En efecto, creo no equivocarme cuando afirmo que el matrimonio de las mujeres de Calcedonia, que habían enviudado, con libertos y metecos solamente se puede imaginar bajo las condiciones del Derecho materno. Solamente si en Calcedonia el hijo se afiliase a la madre, la población de la ciudad podría ser renovada con hombres de posición inferior. Solamente entonces los hijos serían auténticos ciudadanos de Calcedonia. De este modo, somos remitidos a una observación de Herodoto (I, 173), sobre el Derecho femenino licio. Cuando en Licia una ciudadana se unía con un esclavo, los niños eran *gennaîa*. Según este Derecho, el matrimonio con libertos y metecos no encontraba ninguna oposición. Los hijos de tal matrimonio no eran *áti-*

100 El nombre es recordado en el legislador calcedonio *Phaléas*, en Aristóteles, *Política*, II, 4, 1. El sentido lo toma del samio *Ploîon*, donde Dioniso venció a las Amazonas, sobre lo que volveré más tarde.

tarco *(Symp.)*, el conjurador de los muertos era buscado con preferencia en Italia.

También para Megara están atestiguadas las *syssitias*. Existían allí todavía en tiempos de Teognis (verso 305), mientras que en Corinto, al ser propicias al mando aristocrático (Plutarco, *Symp.*, VII, 9) fueron abolidas por Periandro (Aristóteles, *Política*, V, 9, 2). Polemón en Ateneo (XI, 483), mencionaba las *Dēmósiai thoìnai* de los argivos, entre las que, conectado con el culto templario de Damia y Auxesia, solamente se usaba loza. Para la arcádica Figalia conocemos la misma costumbre por un libro de Harmodio acerca de las instituciones de los figalios en Ateneo (IV, 149). En esta antigua costumbre de las comidas masculinas en común, que también se llaman *phiditia*, Aristóteles *(Política*, V, 9, 2) y Plutarco *(Symp.*, II, 10), ven un ascenso y un fortalecimiento de aquellos sentimientos de correspondencia, amor fraternal e igualdad que Platón buscaba fortalecer entre sus soldados y establecer en el Estado mediante la maternidad colectiva de la Tierra. En efecto, no podemos negar una relación intrínseca de aquella institución civil y esta concepción religiosa. La idea de un parentesco de sangre de todos los soldados, surgido de la maternidad colectiva de la Tierra, ha encontrado en la asociación su aplicación y su expresión correspondiente. En oposición a esto, aparece la frecuentemente llamada por los antiguos comida de Orestes, en la que se disuelve la comunidad. Cada uno recibe su pan y su carne, cada uno su vaso particular y su propia mesa. Nadie se preocupa por el otro, no los une ninguna conversación, reina un silencio general. Así nos describe Plutarco *(Symp.*, I, 1, y 2, 107) la comida oréstica, y a ésta le corresponde la fiesta de los *monophagi* en Egina, ligada al servicio de una gran Madre de la Naturaleza (Plutarco, *Quaest. graec.*, 44). De la manera indicada, Demofonte, rey de Atenas, obsequió al matricida cuando él, todavía no purificado del asesinato, encontró acogida a su lado (Ateneo, X, 437). Orestes encontró acogida en Trezén de la misma manera. Cerca del santuario apolíneo está la *Oréstoý skēnē*, ante cuya entrada se alzaba el laurel sagrado, surgido del medio expiatorio enterrado en la tierra. Orestes hizo su muda comida ante la tienda sagrada para los hombres destinados a la expiación. La relación de las comidas individuales separadas con el nombre del matricida descansa sobre la misma idea que hemos reconocido en la conexión de las comidas colectivas con el culto materno de la Tierra. El matricida profana la Tierra, que instituye bajo ella la relación familiar de los hombres. Por esto se perdió entre ellos la comunidad inicial. Solamente a través de la expiación de la falta contra la Madre primitiva puede aquélla ser establecida de nuevo. Por esto la comida de Orestes se convirtió en una fiesta general de expiación de la Tierra Madre. Así se representa en la ateniense *heortē tōn choôn*. En la descripción de la misma, tal y como nos la proporciona Fanodemo en Ateneo (X, 437), se diferencian dos partes: penitencia y expiación por un lado, y después reconciliación con la

divinidad. Aquel primer acto representa la culpa de Orestes, y la comunidad humana disuelta por el crimen; este segundo, su purificación, que establece la paz con la divinidad, anula la ruptura de la maternidad y por esto restablece la comunidad de la vida humana.

En la primera parte de la fiesta domina la idea de la muerte, y en la segunda, la de la vida de nuevo floreciente. Ambos polos de la existencia terrenal aparecen de nuevo en su íntima relación y efecto recíproco. Las costumbres de la fiesta fueron atribuidas al rey Demofonte, «matador del pueblo», nombre que más arriba hemos encontrado como título del licio-corintio Belerofonte. Pero la apuesta de beber y el premio en juego, la *placenta* de harina, miel y queso (Varrón, *de re rustica*, 76), lo mismo que la consagración de las coronas en el *témenos en límnēi* nos muestran el poder, que allí aparece como potencia destructora, en su significado opuesto, generador de vida, que fue contemplado en su espontaneidad y carácter totalmente originario en la vegetación palustre. En relación con la fiesta de las *choaí*, Orestes aparece como representación de la maternidad de la materia ofendida y luego expiada. En la comida de Orestes se anula la comunidad de la vida. Después de la expiación realizada, comienza de nuevo. De nuevo la Tierra da comida y bebida en abundancia, es expulsado *Bulimos* y se instalan la riqueza y el bienestar (Plutarco, *Symp.*, VI, 8); de nuevo los hombres se aseguran el favor de la Tierra, de nuevo se dan cuenta de su fraternidad. En las comidas masculinas en común encuentra expresión esta idea religiosa, del mismo modo que la silenciosa comida aislada de Orestes resulta de lo mismo. Ambos aspectos están opuestamente asociados, ambos estrechamente unidos al matriarcado y a la transformación de las Erinnias en Euménides bajo el influjo superior y reconciliador de Apolo.

A estas observaciones nos ha llevado la visión del Derecho materno y de las *syssitias* masculinas, que en primer lugar encontramos entre los carios. También son válidas para Creta, de cuyo matriarcado originario hemos hablado más arriba. Carios y cretenses están en la más exacta correlación. Sarpedón, hermano de Minos y Radamantis, llevó a los cretenses hacia Asia (Herodoto, VII, 92). Cretenses y carios hablan la misma lengua (Estrabón, XIV, 2, 3). Una relación igualmente estrecha une a los carios con los licios meonios, de los que más tarde se tratará con detalle. El termilio Arsalo se repite en el príncipe cario Arsalis de Milasa[107]. Pero Milasa posee el vetusto santuario del Zeus *Statios* cario, en el que misios y lidios participan como parientes de sangre de los carios, puesto que Miso, Lido y Car eran hermanos[108]. Desde Milasa, Arsalis fue a ayudar a Giges cuando éste derribó al último hijo de la dinastía real asiria de los heráclidas, y dominó la insurrección de los viejos elementos indígenas del pueblo y la raza de los gigantes, de los que

[107] Plutarco, *Quaest. graec.*, 45, *de Delph. orac.*, 21.
[108] Herodoto, I, 171; Estrabón, XIV, 2, 23.

había recibido el anillo del poder. El hacha del poder que Heracles arrebatara a Onfale, pero que los heráclidas licios habían recibido de ésta, fue arrebatada por Giges de las débiles manos del último rey asirio y consagrada al Zeus *Labrandeus* cario (Plutarco, *Quaest. graec.*, 45). Así, el Derecho materno licio se muestra como el Derecho primitivo de aquellos pueblos, con el que se inaugura la Historia de Asia Menor y Grecia. Los propios carios entran en la más estrecha relación con los léleges[109]. Los milios, (también llamados termilios por la triplicidad del poder), este pueblo tan análogo a los licios y carios cretenses[110], se derivan de Milo, el hijo del mesenio Lélege, que aparece como *aytóchthōn,* es decir, hijo de la Tierra, transmite a su hija el poder (Estrabón, VII, 322). Decididamente raiz lélege son también los locrios (Estrabón, VII, 322), cuyo Derecho materno se conserva reconocible todavía muy tarde en su colonia de Epicefiria. El santuario cario de Hera de Samos fue fundado por los léleges y las Ninfas. Menodoto el Samio relata en Ateneo (XV, 671; Müller, *Fr. h. gr.*, 3, 103) cómo antiguamente la imagen de la divinidad, como la de Damia y Auxesia, rehusó seguir a los saqueadores tirrenos, que debían llevarla a Argos; cómo fue encontrada en la orilla, envuelta en ramas de sauce, y cómo la fiesta del *tóma,* en la que los carios se adornaban con coronas de sauce conserva el recuerdo de aquel suceso. Aquí carios y léleges aparecen en una estrecha asociación religiosa y se consagran preferentemente al culto del principio materno de la Naturaleza. En la corona de sauce con la que se adornan —y cuyo significado posteriormente resultará todavía más determinado por la combinación con el anillo prometeico—, se muestran como consagrados y pertenecientes a la gran Madre samia, que en los sauces que crecen preferentemente en el agua da a conocer la fuerza de su maternidad pangeneradora, lo mismo que las antiquísimas coronas de narciso están consagradas a la gran divinidad, es decir, a la subterránea (Plutarco, *Symp.*, III, 1).

Sobre este modelo descansa el matriarcado de la mujer caria y lélege, que ha dejado una consecuencia digna de atención, incluso en época tardía, en la destacada posición de las hermanas Artemisia y Ada, que estaban casadas con sus hermanos y desempeñaron gloriosamente la realeza (Estrabón, IV, 656).

El santuario de Hera fue construido con ayuda de las Ninfas. El principio femenino de la Naturaleza se presenta actuando aquí. En el culto de la oveja, imagen de la Tierra generadora, atributo de Hera, en el culto de Afrodita *en kalámois* o *en hélei* de las hetairas, en el *Samíōn laýra* y en *Samiōn ánthē* se continúa el culto de la maternidad puramente material de una manera característica[111]. En re-

---

109 Pausanias, VIII 2, p. 525; Estrabón, XIII, 611; VII, 321, XIV, 661, los llaman directamente *moîra toŷ kasikoŷ.*

110 Pausanias, VII, 3, 2; Estrabón, XII, 7, 5.

111 Eliano, *de nat. anim.*, XII, 40; Clemente de Alejandría, *Protreptico,* p. 11; Ateneo, XII, 540; XIII, 572.

lación con esto, la procedencia amazónica de la doble hacha que los carios llevaron a Zeus *Labrandeus* adquiere su auténtico significado. Como en Licia, Atenas y Megara, también en Caria el amazonismo fue vencido. La mujer no obtuvo su gloria en la doncellez guerrera y hostil a los hombres. Lo mismo que las licias, también las carias cumplieron el destino de la mujer mediante el matrimonio y la vida conyugal, destruyendo el amazonismo. Pero en el matrimonio domina la madre, cuya elevada posición tiene su fundamento religioso en el culto al principio femenino de la Naturaleza, a Deméter fructífera.

Al hombre le está asignada la guerra. Zeus *Stratios* aparece como protector del hombre (Estrabón, XIV, 659). Las comidas colectivas unen a los guerreros, mientras que la mujer cuida de la casa, los bienes y los hijos. Este Derecho se hundió con la conquista jonia. Lo que Herodoto relató sobre los sucesos de Mileto se hace doblemente digno de atención cuando lo comparamos con el relato de Plutarco sobre el destino de los carios en Críaso. Lo mismo que Mileto por los jonios, Críaso fue colonizada por los melios dorios (Polieno, VIII, 56), del mismo modo que luego Tzetzes *(a Licofrón,* 1388), hace ocupar a los dorios las ciudades carias de Tingras y Satrion. Contra los dorios, la mujer caria se portó de una manera completamente diferente que frente a los conquistadores jonios. Los trataron hostilmente y con masculina determinación, y así un fenómeno opuesto se produjo en Críaso. Cafena, la caria, por amor al caudillo dorio, el bello Ninfeo, sacrificó a los hombres de su pueblo, que según las costumbres carias aparecían solos en los banquetes de guerreros —como los macedonios de Amintas en Herodoto (V, 18)—, al sentimiento de venganza de las mujeres dorias, que aparecieron con sus maridos, del mismo modo que las ilirias acostumbraban a hacer (Eliano, *Variae Hist.* III, 15). Esto relata Plutarco, *de mul. virt. Melienses.* La ginecocracia caria está más cerca de la independencia de la mujer doria que de la subordinación de la jonia. La costumbre caria se une con el dorismo más fácilmente que con la vida jonia. En todos los aspectos se muestra la misma ley: cuanto más primitivo es un pueblo, tanto más elevado está en la religión el principio femenino de la Naturaleza, y en la vida el poder y la autoridad de la mujer. La ginecocracia es la herencia de aquellos pueblos que Estrabón (VII, 321 y XII, 572) describe como bárbaros, como los primeros habitantes prehelenos de Grecia, y cuya constante migración abre la Historia antigua, del mismo modo que los movimientos de los pueblos nórdicos abren una edad del mundo más tardía a la Historia de nuestra época. Carios, léleges, cauconios, pelasgos, ocupan el primer lugar entre los *planētikoi.* Ellos desaparecen o se ocultan bajo otro nombre. Con ellos, también las ideas y costumbres de los tiempos primitivos encuentran su decadencia. Sólo aquí y allá se conservan restos reconocibles de un sistema que descansaba sobre todo en la anteposición de un principio femenino de la Naturaleza, que tenía que agradecer su

conservación parcial a este fundamento cultual, pero cuya forma perfecta solamente puede ser restablecida mediante la comparación de rasgos aislados, conservados en pueblos distintos[112].

[112] Sobre la ginecocracia de los carios se encontrarán otros datos en Eckstein, «Les Cares ou Cariens de l'antiquité», en *Rev. archéologique*, 14. année, 6.7 (1857), esp. 45, pp. 396 ss. La forma de tratamiento a la que está sometido el tema me trae a la memoria las palabras de un célebre italiano: *quando accende il suo lume, riempie la casa di fumo piutosto che di luce.*

CAPITULO V

LEMNIAS Y DANAIDES

Las consideraciones hechas hasta el momento abarcan tres países. Partiendo de Licia, llegamos a Creta, de allí al Atica y a la cercana Megara. A esto se une ahora la isla de Lemnos. La acción de las mujeres lemnias ya ha sido mencionada más arriba, y comparada con el uxoricidio de Clitemnestra. En *Las Coéforas* de Esquilo (verso 631), el coro canta:

> «Mas entre todos los crímenes el de Lemnos ocupa el primer lugar, según cuentan. El pueblo proclama la vileza del hecho, y todo horror nuevo se llama lemnio».

Apolodoro, (I, 9, 17) relata el suceso de la siguiente manera:

> «Bajo la dirección de Jasón, los Argonautas navegaron primero hacia Lemnos. En aquel entonces, la isla estaba desprovista de hombres y gobernada por Hipsípila, la hija de Toante. La causa de esta situación fue lo siguiente: las lemnias descuidaron el culto de Afrodita. La diosa las castigó con la *dysosmia*. Repelidos por el olor, los hombres se unieron con las doncellas cautivas de guerra de la vecina Tracia. Las lemnias, irritadas por esta postergación, mataron a sus padres y sus maridos. Sólo Hipsípila ocultó a su progenitor, Toante, y veló por él. Así fue que en aquel entonces Lemnos estuviese gobernado por las mujeres. Con ellas se unieron los Argonautas que allí llegaron. Hipsípila compartió el lecho de Jasón y tuvo de él a Euneo y Nebrófono»[1].

---

[1] Sobre el mismo suceso informan con más o menos detalles Apolonio de Rodas, *Argonáutica*, I, 609-910; escolios a Apolonio de Rodas, *Argonáutica*, II, 113 ss.; Higinio, *Fáb.* 15; Ovidio *in Ibim*, 398; escol. *Ilíada* VI, 467; Apostolio, XI, 98 en *Fr. h. fr.*, 3, 303, 13; escol. Eurípides, *Hécuba*, 870; escol. Estacio, *Tebaida*, V, 29 ss.; Filóstrato, *Heroica*, 19, p. 740; escol. Píndaro, *Pítica* IV, 85-88, pp. 349 y 449 (Boeckh); Eustacio a Dionisio Periegeta, 347 *(Lémniakaká)*, p. 155 (Bernhardy); Ni-

El testimonio de Apolodoro alcanza especial importancia porque utiliza el término *gynaikokratoymênē* para la isla de Lemnos. La ginecocracia aparece aquí en su mayor exageracion, como amazonismo asesino de hombres. Pero el relato no sólo nos da la certeza de la existencia de un modo de vida amazónico en Lemnos, sino que también nos instruye sobre los acontecimientos que provocaron la transformación de una ginecocracia conyugal en un amazonismo hostil al matrimonio. En efecto, justamente en esto está el especial provecho que sacamos de la historia del crimen de las lemnias. El mito habla de una hostilidad de Afrodita contra las mujeres de Lemnos, que habrían descuidado el culto de la diosa. Este es un rasgo cuyo significado nadie puede dejar escapar. Las mujeres lemnias encuentran más placer en la vida amazónica y la habilidad guerrera que en la realización del destino femenino. La orden de Afrodita, que señala el matrimonio y la procreación como la meta más elevada de la vida de la mujer, no encuentra cumplimiento. La habilidad guerrera tiene más valor que la maternidad. En lugar de una maternidad inclinada hacia el hombre, fielmente dedicada a él, aparece la vida amazónica, que se enajena cada vez más del destino femenino, y con mucha razón puede ser descrita como violación del culto de Afrodita. A esta conformación de la vida femenina necesariamente le sigue la alienación y aversión para con los hombres. Afrodita venga el abandono de su culto retirando a las mujeres el atractivo amoroso. La *dysosmia* que envía a las lemnias[2], señala justamente la belleza de la auténtica femineidad perdida en el amazonismo y en su práctica masculina, y la pérdida de todo aquel atractivo mediante el que Pandora cautiva al hombre.

La misma idea subyace en aquel dato según el que Aquiles y Perseo sólo conocieron la belleza de Pentesilea y la Gorgona cuando ellas expiraron en brazos de sus vencedores. En la grandeza de la belicosidad se pierde todo el atractivo amoroso de la mujer. Pero la muerte pone fin a esta degeneración, y ahora la ruina del enemigo sólo provoca pasión, que ya no puede encontrar realización. En su *Lésbica*, Mirsilo (según el escolio a Apolonio de Rodas, I, 605), atribuye la *dysosmia* a una acción de Medea. La colca, cuando navegaba por delante de la isla hostil a los hombres, había arrojado sobre la misma un veneno que llevaba en sí el germen de la enfermedad; desde aquel tiempo en Lemnos se observa un día en el que las mujeres mantienen lejos de sí a sus maridos e hijos en recuerdo de aquella antigua enfermedad. A través de la relación con Medea, la *dysosmia* no modifica su significado. Medea cumple la orden de Afrodita cuando sigue a Jasón; reconoció en la vida amazónica y

---

colás de Damasco, *Fr. h. gr.*, 3. 368, 18; Focio, *Lémnion blépōn;* Suidas, s. v.; Cenobio, 4; Diogeniano, VI, 2; Sevio, *Ad Verg.Aen.*, III, 399; Herodoto, VI, 138; Antígono, *Hist. mirab.*, c. 130, en *Fr. h. gr.*, 4. 458; Estacio, *Ach.*, I, 206; Dión Crisóstomo, *Primer discurso társico,* 33.

[2] *légoysi diaphtheîrai tàs maschálas.*

hostil a los hombres la anulación de aquella ley, a la que ella se rendía. Apartados de sus mujeres por la *dysosmia*, los lemnios se unieron a las tracias. Son doncellas cautivas, que trajeron como botín de su incursión al vecino continente. Aquí nos aparece la ginecocracia lemnia en medio de tales costumbres y circunstancias, lo mismo que nosotros la conocíamos antes como fondo originario de la vida ginecocrática. Guerra y razzias llevan lejos a los hombres y los apartan por largo tiempo de la casa y de la familia. Para llevar tal vida, la hegemonía de las mujeres es una necesidad. La madre cuida a los hijos, atiende los campos, gobierna la casa y los criados también, y cuando es necesario, defiende la patria y el hogar con las armas en la mano, del mismo modo que las licias recogían la cosecha armadas. La posesión y el ejercicio de la hegemonía, unida a la habilidad en el manejo de las armas, aumentan en la mujer la consciencia de su dignidad y poder. Así sobresale por encima del hombre, y en la belleza corporal, por la que las lemnias se distinguían especialmente (escol. Apolonio de Rodas, I, 867), se refleja el esplendor de su posición. Por el contrario, la expresión del desprecio que alcanzó la vida de salteadores de los hombres va unida al nombre popular de sintios. En esta relación se asocia la denominación del antiguo nombre popular lemnio *ozolí* y *psoleis*. El reproche que surge de estas denominaciones pone de manifiesto con especial énfasis el contraste que separa en ambos pueblos ginecocráticos a la mujer dominante y al hombre sirviente. Los minios psoleicos aparecen como sucios mozos de forja cubiertos de hollín. Los pastores locrios deberían haber sido llamados *ozoli* a causa del olor de las pieles de cabra. Para los sintios se da una doble explicación. Mientras que algunos consideran su nombre en relación a la salvaje vida de bandoleros. Helánico (escol. Apolonio de Rodas, I, 608), vio en él una relación con la artesanía de la forja y la fabricación de armas, que salieron por primera vez de los sintios de la heféstica Lemnos[3].

Tanto en una explicación como en la otra, los hombres aparecen en una posición que debió concienciar a la mujer de su mayor poder y su superioridad espiritual y corporal. De esta situación, nosotros retenemos cómo la ginecocracia matrimonial debió construirse siempre de forma distinta a la vida amazónica, y cómo por último la fuerza conjunta de aquellas poderosas pasiones —el sentimiento de venganza contra las afortunadas rivales, y el afán de dominar—, pudieron impulsar a las mujeres lemnias a su sangriento crimen. El que remita el asesinato de los hombres al terreno del mito, no comprende el carácter de la mujer, insaciable de sangre[4], no fija correctamente el influjo que la posesión y el uso del poder ejerce sobre el aumento de su natural pasión, y priva a la historia de la raza humana del recuerdo de un control que puede aparecer como *bekkesélēnos lērós* para las épocas más cultas— pero también

[3] La vaca de bronce de Lemnos, Plutarco, *de facie in orbe lunae*, 22.
[4] Eurípides, *Ión*, 628; *Medea*, 264.

más débiles y para el sexo débil, y que sin embargo formó parte del número de los sucesos importantes. Sangre y crimen se asocian a la ginecocracia de la época antigua.

Lemnos nos muestra cómo la descomposición interna de los estados y los pueblos con mucha frecuencia radica en ellos mismos. Apolonio de Rodas y su escoliasta lo ponen de manifiesto explícitamente, al ser consagrados a la muerte no sólo los hombres, sino también las tracias con sus hijos. Al odio contra las rivales que fueron favorecidas se une la preocupación acerca de la hegemonía, cuya seguridad parece exigir la aniquilación de los *parthenios* tracios. Así Hipodamia mata a Crisipo, Nuceria a Firmo, por temor a que ellos pudiesen adueñarse un día del poder (Plutarco, *Paralelos*, 33). Semejantes costumbres sangrientas se asocian al culto de Yodama (Etim. Mag., s. v. *Itōnis*). Todavía Solón tiene que luchar contra la predilección de las mujeres por las crueles costumbres funerarias. Se asocian rasgos notorios de la vida amazónica, que sacrifica el natural sentimiento materno a la preocupación por el poder. La destrucción de los nacidos del sexo masculino no es un mito, y es absolutamente necesaria para el amazonismo. Es un fenómeno absolutamente corriente que un autor posterior realice bajo cuerda una atenuación del antiguo relato. Así, Apolonio (I, 802), teniendo en cuenta el ambiente de su época, ha asociado el asesinato de los hombres a la migración forzosa, permitió que las mujeres apareciesen en el límite de la decencia femenina y colocó en boca de Hipsípila en el discurso a Jasón (I, 819) reproches sobre la conducta de los maridos lemnios. ¿Quién querría asombrarse de las muchas formaciones divergentes que la acción de las lemnias ha tomado en boca de los trágicos, en la *Hipsípila* de Esquilo, en la de Eurípides o en *Las Lemnias* de Sófocles? (escol. Apolonio de Rodas, I, 769). El crimen lemnio no es menos rico en auténticos motivos trágicos que la acción de las Danaides. En el alma de Hipsípila, el deber de sacrificarlo todo al dominio de su sexo libra un combate con el amor natural hacia su padre, lucha que de la mano de Esquilo debió resultar un contraste conmovedor para salvar abismos. Ante tales tratamientos, la interpretación de Aristófanes puede haber sonado como un libre juego satírico consecuencia de las severas tragedias. Pues también Aristófanes trató el tema, sin duda con un exceso de alegría, de la que *Las Tesmoforias* o *La asamblea de las mujeres* da una idea tal vez no demasiado suave. Meinecke[5], ha reunido los escasos fragmentos conservados de la comedia de Aristófanes *Las Lemnias*. Alexis cita una ginecocracia en Pólux (IX, 44), y de ahí se informa al espectador de un fragmento referente a las mujeres. De todo eso deducimos los aspectos de las antiguas costumbres femeninas que se destacan especialmente en estas descripciones tardías, y cómo la misma costumbre aparece en distintas épo-

[5] *Fragm. poëtarum comoediae antiquae*, vol. 2, pars. 2, pp. 1096-1113.

cas y en relación con distintos niveles de cultura ya como algo digno de admiración, ya como signo de perversión.»

En el sangriento crimen de las mujeres lemnias, la ginecocracia se nos revela en su expresión más elevada y poderosa. La ejecución del asesinato de los hombres muestra el poder de la mujer en su punto culminante. Es vengada la violación de los lazos matrimoniales, inmoladas las rivales y exterminado su linaje. A la luz del heroismo más elevado aparecen las lemnias, supremas figuras amazónicas, que han perdido por completo la debilidad de su sexo. Pero este gran triunfo es la mayor degeneración. La mujer no es tal gran héroe. El mito ha insinuado cómo desde la más elevada expresión de la ginecocracia se desarrolla su decadencia. En medio de las mujeres chorreantes de sangre aparece la reina inocente y que obedece al amor filial, cuyo aspecto coloca esta ternura y amor femeninos al lado de la imagen de grandeza heroica amazónica. Hipsípila, que como Hipermestra y Clitemnestra ya proclama en su nombre la grandeza de su poder, no es capaz de subordinar la voz del afecto natural al interés de la soberanía. Ella protege a su padre Toante. Entenderemos mejor el significado de este rasgo cuando lo relacionemos con el otro, según el cual Jasón engendró dos hijos con la propia Hipsípila, de los que uno, Euneo, es llamado Jasónida en Homero (*Ilíada*, VII, 468). A Hipsípila se asocia el paso del matriarcado al patriarcado. El amazonismo se prepara para la decadencia a través de su propia exageración. En Hipsípila se unen los dos. Como Amazona perteneciente al Derecho femenino, se convierte en madre de un linaje que atribuye su origen al padre, y ella misma se somete a este principio, mientras que sólo ella de entre toda las mujeres mantiene sus manos limpias del parricidio. En Apolonio, la reina promete al héroe que se despide, si alguna vez regresa, el cetro de su padre, que no es propio de ella. Más tarde lo llevó el jasónida Euneo, como nos relata Estrabón (I, 45). Es muy significativa en relación con esto la observación de Higinio, que decididamente pertenece a la antigua tradición: las lemnias habían puesto nombre a todos los hijos que tuvieron de los Argonautas a partir de sus padres[6].

Este dato tiene su punto clave en la oposición en la que tal denominacion entra con la idea fundamental del estado amazónico. De las Amazonas se dice que *apò mētérōn egenealogoînto.* Las Amazonas solo tienen *madre,* el padre no significa nada. Sólo entra en una relación pasajera con la madre como fecundador. Después de cumplido su papel, abandona la hospitalaria costa y se hunde en el olvido. Si ahora las lemnias otorgan a sus hijos el nombre paterno, y también el hijo de Hipsípila aparece como jasónida, entonces se muestra aquí vencido el amazonismo, y en suma el matriarcado, y establecido el principio de la paternidad. La misma

[6] *Lemniades autem, quecumque ex Argonautis conceperunt, eorum nomina filiis suis imposuerunt.*

transformación se distingue en el destino ulterior de Hipsípila. En Nemea, el hijo del rey, Ofeltes-Arquémoro, está bajo su cuidado. Puesto que el oráculo prohibía que el niño fuese depositado sobre la tierra, ella lo dejó en una exuberante hiedra trepadora, donde lo mató la serpiente de la fuente. Adrasto y sus seis compañeros celebraron los primeros juegos Nemeos en honor del muchacho. En la corona de hiedra que adorna al vencedor se unen la memoria de Arquémoro y de Hipsípila, la lemnia reina de las Amazonas[7]. En este relato, la hija de Toante aparece con un carácter cerealístico-maternal. Las Hipsípilas nemea y lemnia establecen un fuerte contraste. Ha desaparecido el aspecto soberbio de la mujer dominante. La reina aparece en Nemea como una sirviente. Su vida no está dedicada al ejercicio de las armas, sino a cuidar esmeradamente a un niño. El carácter amazónico ha debido ceder ante otro completamente nuevo. Hipsípila ha sido restituida al destino de la madre. Lo mismo que tuvo dos hijos de Jasón, en su relación con Arquémoro-Ofeltes aparece como la Madre Naturaleza que se alegra de la fecundación, cuyos nacimientos están sujetos a la ley del devenir eterno y del perecer asimismo eterno, Euneo y Nebrófono muestran en su nombre el significado de su duplicidad, y en Arquémoro-Ofeltes se repite esta doble relación. Están indisolublemente unidos el uno al otro, lo mismo que en toda la creación terrestre la vida y la muerte, el nacer y el perecer se interpenetran y caminan al mismo paso.

Así, la Amazona enemiga de los hombres y del matrimonio se ha convertido en la gran Madre de la creación telúrica, y este nuevo carácter se hace particularmente importante justamente a través de la oposición a su amazonismo primitivo. La vida dionisíaca ha ocupado el lugar de la amazónica. El patriarcado dionisíaco ha desplazado al matriarcado telúrico. Esta decadencia está muy clara en la oposición del arbusto de hiedra a la tierra. Como Ofeltes no puede ser depositado sobre el suelo, Hipsípila lo confía al *apium* que crece en el agua de la fuente, cuyo nombre describe la propia fuerza del agua *(apa)*, y por consiguiente lleva en sí la fase de la naturaleza de Dioniso, al que los antiguos llamaban *pásēs hygrótētos kýrios*. En la corona de hiedra destaca el predominio de la naturaleza masculina engendradora sobre la femenina que concibe. En la periodicidad quinquenal de la fiesta se repite el significado matrimonial del número cinco, que ya es conocido por nosotros.

Pero a la propia Nemea se une también, en otro mito, el recuerdo de la decadencia del Derecho femenino. En la emboscada de Nemea los Moliónides sucumbieron bajo las flechas de Heracles. Los hijos de la Madre, invencibles en la Elide, sucumbieron aquí ante el gran héroe solar, aniquilador de toda ginecocracia. Así el mito nemeo remata el lemnio. Lo que allí se prepara, es aquí culmina-

[7] Apolodoro, III, 6, 4; Higinio, *Fáb.*, 15, 74.

do. El telurismo y el amazonismo están vencidos; alcanza reconocimiento el Derecho luminoso de la paternidad.

De la unión de Hipsípila con Jasón resulta con toda probabilidad que la implantación del patriarcado en Lemnos se asocia con la inmigración de un grupo de Minios expulsados de su país en circunstancias semejantes. En efecto, se ha señalado repetidamente que jasónidas o minios poblaron la isla[8]. Justamente este hecho pudo haber sido la ocasión para incluir la isla de Lemnos en los poemas argonáuticos. Es muy significativo que de entre todos los héroes a bordo de la *Argo,* solamente Heracles se quedara atrás y censurase a sus compañeros por su emparejamiento con las Amazonas. Esta visita pasajera es propia del espíritu de la vida amazónica, y está en concordancia con lo que es relatado acerca de las mujeres samnitas, de la visita de Talestris a Alejandro, de las mujeres sármatas bactrianas y gelónidas en Eustacio *(Praeparatio Evangelica,* VI, 10); así Heracles aparece, por otra parte, con el mismo carácter que generalmente le otorga el mito. Es el implacable adversario de la hegemonía de la mujer, luchador incansable contra el amazonismo —de ahí *misogýnēs,* en cuyo sacrificio no toma parte ninguna mujer, que nunca juran por su nombre—, y que finalmente encontró la muerte en una vestidura impregnada de veneno por una mujer. Heracles conserva este carácter incluso entre los Argonautas. En la sociedad de los minios fundadores del Derecho masculino él tiene su lugar adecuado, pero el vencedor de las mujeres, el destructor del amazonismo, no puede entrar en la isla sin hombres, dominada por las mujeres; solamente puede censurar el emparejamiento de sus compañeros.

Los nietos de los jasónidas lemnios, que fueron expulsados por los pelasgos de la isla tras el rapto de las Brauronias, navegaron hacia Lacedemonia, pero de allí partieron hacia la isla de Tera con sus mujeres laconias, de manera que Jasón y el pueblo uxoricida de las mujeres lemnias también son mencionados en las *Píticas* (IV y V) sobre Arcesilao, rey de Cirene, y los propios Bato y Arcesilao descenderían de los hijos minios de las Amazonas lemnias[9]. En el rapto de las mujeres atenienses por los pelasgos asentados en el Brauron y en su emparejamiento con ellas se repite la relación de los sintios con las concubinas tracias. De la unión con las mujeres extranjeras surge un linaje de *parthenios,* que suponen un peligro para el pueblo dominante, y por lo tanto es entregado a la muerte. Como antiguamente las tracias y sus hijos, así derraman su sangre las madres atenienses y los suyos. Un segundo crimen, no inferior al primero, justifica la costumbre griega de distinguir cada atrocidad con el nombre de crimen lemnio.

---

8 Estrabón, I, 45; Herodoto, IV, 145; Píndaro, *Pít.,* IV, 415; Servio, *Ad Verg. Ecl.,* IV, 34.

9 Herodoto, IV, 145-166; escolio Píndaro, *Pít. IV,* 85, 88, 449, 455, 458 y 459; *Pít.,* V, 96; K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyas,* 5, 300-337.

Herodoto (IV, 137-139), pone especialmente de relieve en su descripción que los hijos de las mujeres atenienses adoptaron la lengua y las costumbres de sus madres, y no cultivaron las de raíz pelasga. Aquí se manifiesta un aspecto del matriarcado que se ha expresado también en otros relatos. Así, el dialecto escita que hablan los saurómatas se atribuye a las Amazonas, que forman su linaje materno (Herodoto, IV, 117). La influencia de la madre sobre las costumbres y la lengua de los hijos no fue eclipsada en ninguna época y bajo ninguna circunstancia. Debe distinguirse tanto más poderosamente cuanto más acreditada está la posición de la mujer. Por esto, el Derecho materno es una garantía para la pureza de la lengua y las costumbres, al igual que por lo general actúa como una fuerza conservadora en la vida del Estado. El conservadurismo dorio en la lengua, el Estado y la vida está en exacta correlación con la elevada influencia de las mujeres dorias, y también Cicerón aporta datos sobre el mismo fenómeno, como veremos más tarde.

El principio de la maternidad telúrica primitiva fue lesionado con el asesinato de las madres atenienses. Por esto la propia Tierra se alza para vengar el crimen. No produce frutos, e impone la misma esterilidad a los vientres de animales y mujeres. Esta idea de que la Tierra se ocupa de reclamar sus derechos, como ya encontramos en el mito de Orestes y en la acción de Esquedaso, se repite con frecuencia, y encuentra eco en muchas concepciones del Derecho. Virgilio *(Egloga,* VIII, 91-93) habla en el sentido de la religión antigua cuando dice:

«Déjome, tiempo atrás, estos despojos,
caras prendas entonces, aquel pérfido;
que yo ahora, en el umbral mismo te doy,
¡oh Tierra!; a Dafnis me deben estas prendas»*.

Las pruebas culpan a Dafnis; la Tierra, las que son entregadas, asume la obligación de obtener el pago de la culpa. Cuando Servio añade: *Veneficium autem ita administratur, ut in limine ponantur ejus exuviae, cui veneficium fit,* aquí está presente la misma idea de un castigo ejecutado por la Tierra.

Según la religión pelasga, el sacrilegio contra la maternidad no puede ser expiado de ninguna manera. En su base está entonces el principio del telurismo. La reconciliación debe partir de la elevada potencia apolínea. Así los cadmeos vencen en Dodona al principio materno con ayuda del trípode apolíneo. Aquí, también las Erinnias de Clitemnestra son aplacadas solamente por la fuerza apolínea suprema, y vuelven a ser favorables a Atenas. Del mismo modo los pelasgos italianos buscan la protección de Zeus, Apolo y los Cabiros contra la esterilidad de sus campos y sus mujeres (Dionisio, I, p. 19 (Sylb)). Así también los pelasgos lemnios después del ma-

* (N. de la T.) La traducción de estos versos está tomada de Virgilio. *Obras completas.* Editorial Aguilar, Madrid, 1967.

tricidio no se dirigieron a su oráculo pelasgo, sino al del dios délfico, cuyo principio del fuego masculino superior era el único que podía expiar el sacrilegio del matricidio y apaciguar el rencor de la Tierra. Pero esta expiación supone la unión de la tierra lemnia con la ática. Como país pelasgo independiente, Lemnos sólo puede colocarse bajo el Derecho pelasgo, y en éste predomina el telurismo maternal. La ley apolínea debe brillar , y así Lemnos tiene que convertirse en una tierra pelasga ateniense. Parece cumplido el requisito cuando Milcíades navegó hasta Lemnos desde el Quersoneso en un día, ayudado por el viento del Norte. ¿Qué significa este realzamiento del viento del Norte? A primera vista, parece del todo enigmático. No obstante, en relación con la religión apolínea alcanza enseguida un significado adecuado. El culto apolíneo es de origen hiperbóreo. Las doncellas hiperbóreas lo trajeron a Delos desde el Norte, desde donde llegan anualmente las ofrendas. Del Norte procede la salud, el puro héroe luminoso que venció al telurismo, y a cuyo poder más puro y superior las Erinnias telúricas sacrifican gustosamente su insaciable misión. De esta expiación también participa ahora Lemnos. Como tierra ática disfruta de la redención apolínea. Como hicieron con la persecución de Orestes, las Erinnias de las atenienses asesinadas renuncian a la de los pelasgos. Devuelven su favor al suelo hasta ahora maldecido, le conceden de nuevo fecundidad, y las mujeres y los animales dan a luz.

Unida al Atica, Lemnos es ahora bendecida con todas las riquezas; la isla aparece como la mesa que los atenienses ponen en el Pritaneo, que cargan con todos los dones de la tierra, y colocan ante los ojos de los pelasgos como representación de su país. Así en la relación de la pelasga Lemnos con la Atenas apolínea se repite el contraste entre ambas religiones en el mismo sentido, tal y como nos lo mostró la *Orestíada* de Esquilo. El sistema pelasgo es el nivel más bajo del telurismo, cuyo poder frecuentemente es concebido como una potencia ctónica del agua, y en el que predomina el punto de vista material, y por lo tanto la maternidad material de la Tierra. El sistema apolíneo, por el contrario, es el nivel más elevado del principio luminoso paterno, que lleva la expiación y la redención allí donde no es posible la purificación según el culto más antiguo. Orestes obtuvo su absolución de este Derecho superior, por el que también fue perdonado el asesinato de la sacerdotisa de Dodona y también ahora el matricidio de los pelasgos. El principio paterno de los jasónidas encuentra su más elevada perfección y ejecución en el culto apolíneo.

En el mito lemnio, que hemos relatado a partir de Apolodoro, ocupa un lugar muy significativo Toante, el padre de Hipsípila. Se le supone hijo de Dioniso y Ariadna. También aquí destaca la victoria del patriarcado sobre el Derecho materno, que se asocia a Hipsípila. En su naturaleza afrodítica, Ariadna constituye la oposición al amazonismo hostil a los hombres. Lo mismo que Hipsípila protege a Toante, Hipermestra salva a Linceo; lo mismo que Electra

se coloca al lado de Orestes, así Ariadna, empujada por el amor, salva al héroe solar ateniense, Teseo, y lo sigue. Pero por orden de Atenea, éste la entrega al gran dios del poder masculino del sol y del agua, Dioniso, a cuya naturaleza material corresponde mejor la maternidad afrodítica. En ambas relaciones, una con Teseo y otra con Dioniso, Afrodita-Ariadna aparece como representante de la mujer que sigue dócilmente al hombre y se somete libremente al mayor esplendor de su naturaleza superior; es decir, es la negación del amazonismo. Así en la unión Dionisio-Ariadna se consigue reconocer aquel mismo principio que ya fue trazado para el salvamento de Toante. El amazonismo, entre cuyos vencedores Dionisio ocupa un destacado lugar, sucumbe aquí ante el hijo del mismo, Toante, y lo mismo que en Ariadna, también en Hipsípila el amor lleva en sí la victoria sobre la virilidad amazónica. *Thóas* fue derivado de *théō* por los antiguos, y puesto en relación con la rapidez en la carrera[10]. Esta cualidad se explica por la idea de la divinidad dionisíaca. En la rapidez en la carrera, el mundo antiguo veía ante todo la imagen de la agitación del agua. El correr incansablemente en medio de una creación por lo demás inmóvil forma la cualidad que distingue al húmedo elemento, que lleva en sí el poder generador. En la carrera de los corredores, en los concursos de caballos, se representa aquella cualidad del agua. Por esto se celebran estos juegos a la orilla de los ríos, como en la playa del Alfeo, el Tíber, el Mincio[11], o el artificial Euripo. Por esto la carrera de carros está consagrada preferentemente a Neptuno. Pero la rapidez en la carrera corresponde también al más alto nivel del poder. Está considerada como potencia luminosa celeste, y según esto su fuente originaria está colocada en la luna, y en último lugar en el sol; así la carrera se convierte en una representación de la carrera circular de los cuerpos celestes, ante todo la luna, y también el sol. Pero con esto todavía no están agotadas las relaciones simbólicas de la carrera. Puesto que representa en su movimiento a los portadores del poder, el agua y la luna junto con el sol, entonces también simboliza la vida de la creación visible —que se produce mediante aquel poder—, en la que nacimiento y muerte corren eternamente en círculo.

Encontraremos este significado en la pareja de hermanos de los Moliónidas conductores de caballos, y cuando lleguemos al matriarcado élide, lo demostraremos todavía más convincentemente. Los significados distintos de la carrera veloz son, en su base, solamente uno. Nos muestran a la potencia masculina de la Naturaleza por un lado, según sus fundamentos, las potencias telúricas y celestes, y por otro, en sus producciones y su vida visible. Estos tres aspectos

---

[10] *Ifigenia en Táuride,* 32. «Toante, cuyos pies rápidos son como alas», lo que Aristófanes invierte en forma satírica: «*Thóas brádiston ōn en anthrōpois drameîn*».

[11] Virgilio, *Georg.*, III, 8, con lo que debe compararse Buonarotti, *Osservaz. sopra alcuni framm, di vasi antichi,* tav. 30, 31 y mi tratado sobre los tres huevos de los misterios, 19.

se unen en Dioniso, el dios de la potencia natural masculina engendradora, que lleva en sí el poder de la luz y del agua, y se manifiesta en las aguas terrestres. Puede también ser descrito como *Thóas*. El padre de Hipsípila tiene en Aquiles su análogo. También éste es un auténtico Toante. Su veloz carrera es puesta de relieve como una cualidad sobresaliente, y se repite en *Achilléōs drómoi*. Ante todo, él lleva esta cualidad como potencia del agua, como la cual ya se da a conocer en su nombre; luego, también la porta como *Deus Lunus*, como el que, unido con Helena, vivió en la isla lunar de Leuke, a la que rodeaba corriendo, como Talos hacía con Creta, confiada a su cuidado; finalmente, también esta cualidad lo señala como héroe solar apolíneo, en calidad del cual está representado cuando persigue a Hemítea en Tenedos. Este paralelo es especialmente instructivo porque al Aquiles corredor se asocia la victoria sobre el amazonismo no menos que a Dioniso y a los demás héroes luminosos. El, en cuyo origen predomina la madre sobre el padre, consigue el reconocimiento del Derecho paterno de la potencia masculina de la Naturaleza, y en la isla lunar de Leuke culmina victoriosamente la lucha comenzada en vida contra el principio amazónico. Como héroe solar apolíneo, sobrepasa a todos en velocidad en la carrera, y así esta cualidad se convierte en una expresión de la hegemonía que logra el principio masculino sobre el femenino. En esto radica la ficcion mitológica, muchas veces repetida, de una doncella anteriormente entregada a la vida amazónica, vencida en una carrera. Así, Hipodamia es el premio que obtiene Pélope. La doncella amazónica está vencida; ella sigue gustosamente al héroe masculino, cuya elevada naturaleza reconoce. El matrimonio ocupa el lugar de la hostilidad, y en el nuevo linaje fundado predomina el padre. Los pelópidas llevan el signo neptuneo paterno en el brazo derecho, y el símbolo materno en el izquierdo. El significado de Toante, el padre de Hipsípila, obtiene a través de esto su total ratificación en el mito lemnio. Su nombre y su relación genealógica con Dioniso y Ariadna son otros tantos testimonios para determinar su posición entre el Derecho femenino amazónico, que sucumbe a él y a su procedencia del elevado principio dionisíaco.

La analogía entre Aquiles y el lemnio Toante se asienta en la fiesta nocturna del fuego que es celebrada por el héroe aqueo, el cretense Dáctilo «Quinario», el Prometeo lemnio (así fue llamado también Aquiles) en la isla Leuke, y por los Cabiros y su líder Hefesto en Lemnos. Ambas fiestas son descritas por Filóstrato, nacido en Lemnos *(Heroica*, c. 19, p. 740)[12]. Focio (v. *Kábeiroi)* anuncia que después del crimen de las mujeres, aquellas potencias telúricas engendradoras cuyos misterios se celebraban también en Leucosia-Samotracia, habrían abandonado la próspera isla[13]. Para que

[12] Compárese con Cicerón, *de legge*, I, 20.
[13] *Daímones ek Lémnoy dià tò tólmēma tōn gynaikôn metenechthéntes.*

regresen y para aplacarlas, se celebraba la fiesta del fuego de nueve días. Todas las luces de la isla se apagaban, y se traía una nueva llama de Delos. Mientras se completaba el tiempo, el barco que la traía rodeaba la isla. Llega después el momento de transmitirla a los habitantes; comienza entonces una nueva vida, banquetes y risas reinan por doquier. El vino, don de los Cabiros, es bebido en abundancia. Todo celebra el favor divino recuperado.

El carácter originario de esta fiesta no se puede negar. Se demuestra la relación con la *heortē choôn* de los atenienses antes mencionada (Ateneo, X, 347). Esta es una fiesta de expiación de la Tierra materna, que ofrece a los hombres los frutos y los dones deliciosos y confortantes. Al tiempo de luto y penitencia le sigue el de júbilo y una nueva vida de abundancia y opulencia. *Bulimos* es expulsado, e introducida la abundancia, como se canta en la beocia Queronea, según Plutarco *(Sympos.*, VI, 8). Se vuelve a ganar para los mortales el favor de la Madre Tierra, que se había distanciado de ellos por el delito de los hombres. Por esto la fiesta en Atenas se asocia al matricidio de Orestes, y en Lemnos al crimen de las mujeres, que entregan a sus maridos a la muerte, infringiendo así la orden de Afrodita de ser fieles y amables con todos los varones. En ambos casos la idea es la misma: ofendida en su ser más íntimo, la gran Madre de la Naturaleza retira a los mortales su favor y sus dones. Tanto castigo y penitencia que surge de la potencia natural femenina está contra la masculina, de la que surge la expiación. Desde el punto de vista del Derecho femenino de la Tierra, el crimen de Orestes no puede encontrar perdón. La expiación viene del dios masculino de la luz, Apolo. Que ella se volvió hacia los mortales lo muestra el laurel que creció allí donde se había enterrado el medio de purificación tanto como la relación del *tabernaculum Orestis* con el templo de Apolo, ante el que fue levantada aquella *skēnḗ* (Pausanias, II, 31, 11). La misma idea subyace en la fiesta lemnia. De Afrodita no puede llegar ningún perdón a las lemnias; desde el punto de vista del principio telúrico, las mujeres homicidas no tenían que esperar perdón, como tampoco Gorgo o Leucomantis, que pagaron con su vida su odio a los hombres (Plutarco, *lib. amator)*. Allí el superior principio luminoso masculino se interpone, conciliador, liberador, tranquilizante. Lo mismo que Apolo reconcilió a las Erinnias con Orestes y toda Atenas y cambió su odio por benevolencia, así también la ira de Afrodita contra las lemnias se disipó mediante la mediación de Hefesto, y su favor fue recuperado gracias al dios masculino del país[14].

Hefesto ocupa aquí el mismo lugar que estaba destinado a Apo-

[14] Valerio Flaco, *Argonautica*, II, 315, y escol. Apolonio, I, 850, destacan explícitamente este rasgo: *Ni veneris saevas fregisset Mulciber iras; Hē dè Aphrodítē syggnṓmōn gínetai taîs Lēmníais dià tòn Hēphaiston, hóti hē mèn Lêmnos Hēphaistoy hierà, hē dè Aphroditē homeynétis tôi Hēphaístōi.*

lo en Atenas. Ambos dioses pertenecen al principio masculino del fuego. ¡En tanto coinciden! Su diferencia está en el grado de pureza que corresponda al fuego heféstico y al apolíneo. El fuego hefésico es el calor telúrico, el fuego volcánico del Mosidas lemnio, del que Prometeo, el protector de la herrería ática, robó el ascua en una férula. Por el contrario, el fuego apolíneo es el más puro, el más elevado principio luminoso —fuera de todo contacto con la materia, por lo que es llamado *non urens* por Servio y Platón—, que cuida eternamente su originaria pureza divina. En el mismo grado, Hefesto está bajo Apolo. Su pie cojo, que tiene en común con Belerofonte, proclama la region a la que pertenece. Pero lo que le falta, es restablecido y añadido mediante el eterno retorno al principio solar apolíneo. La llama profanada por el contacto de la materia e impura por el uso de los hombres es reemplazada por otra nueva, que envía Delos. Sólo con el tiempo esta nueva vida se introduce en la isla. Solamente ahora es borrada la antigua culpa, y Afrodita es aplacada por completo. En última instancia, Apolo es, para Lemnos no menos que para Atenas, el salvador, ante el cual la Madre Tierra, renunciando a su propia ley, se doblega voluntariamente. En el retorno al más alto poder solar yace la decadencia del antiguo Derecho de la Tierra, que tiene su expresion en Afrodita y su castigo. En él yace la elevación del principio paterno masculino a la hegemonía más firme. Ahora en Lemnos Afrodita y Hefesto están uno al lado del otro como esposos. Pero Afrodita está en segundo término, en una posición subordinada. El telurismo de la mujer sucumbe al principio ígneo del hombre. En todas las partes del mito lemnio se muestra la misma idea: la ginecocracia, elevada hasta el amazonismo, prepara su decadencia por el sangriento homicidio. El principio superior del Derecho paterno debe su victoria a la potencia solar apolínea, que hace frente al telurismo y su Derecho sangriento, como benévolo principio reconciliador, y prepara una época de nuevo y más rico desarrollo.

Celebridad semejante a la de las lemnias alcanzaron las Danaides, y también las sangrientas nupcias de las hijas de Dánao están en una íntima relación con la ginecocracia de la época antigua. Walker fue el primero en poner de manifiesto en la trilogía de Esquilo *Prometeo,* no obstante sin señalar de una manera satisfactoria en qué forma se imaginaba esta relación. Me impongo ante todo la tarea de poner de manifiesto aquel aspecto de la ginecocracia al que se asocia el crimen de las Danaides, y solamente desde el cual puede ser interpretado correctamente. La ginecocracia comprende el derecho de la mujer de escoger a su marido. Este es un aspecto del que no hemos sabido nada hasta el momento, y sin embargo justamente este rasgo es esencial para la descripción de aquellas condiciones primitivas de la sociedad humana. La mujer elige al hombre, al cual ella está destinada a dominar en el matrimonio. Ambos derechos están en una relación necesaria. La hegemonía de la mujer comienza con su propia elección. Corteja la mujer, no el hom-

bre. La mujer se da en matrimonio, ella cierra el contrato, no es entregada ni por el padre ni por los agnados del hombre. Como es notorio, esto es una consecuencia inmediata de todo lo anterior. Pero también el Derecho patrimonial de la ginecocracia exige lo mismo. Ya hemos visto más arriba que según el Derecho materno, solamente la hija heredará los bienes, mientras que los descendientes varones permanecían excluidos de ellos. La mujer tenía asimismo una dote sin intervención del padre o del hermano, y por esto está colocada en una posición independiente de ellos para concluir un matrimonio. Que esta consecuencia es correcta lo demuestra la noticia de Herodoto (I, 93) sobre las mujeres de Lidia[15]. Herodoto las llama *Energazómenai paidískai,* y son, como lo explican correctamente Valkenäer y Baehr, *ai en heaytaîs ergazómenai paidískai.* Asimismo porque las lidias poseían bienes propios escogían marido, y se daban ellas mismas en matrimonio. *Elocant se ipsae.* Lo mismo declara Plauto *(Cistelaria,* II, 3, 20) de las mujeres túsculas: *ex tusco modo tute tibi dotem quaeris corpore,* y también aquí debe haber tenido la misma consecuencia, el *se ipsas elocare* de las mujeres. En efecto, encontramos también entre los etruscos las huellas más indudables y los ecos del matriarcado, particularmente el realzamiento del linaje materno en su genealogía, sobre lo que volveremos en una ocasión posterior. El mismo hetairismo como fuente para la dote fue señalado también para las mujeres egipcias[16].

El *ekddidóasi dè aytaì heōytàs* de Herodoto debe estar en vigor en todas partes donde las mujeres poseen bienes propios; y puesto que éste es el caso también de aquellas ginecocracias sin hetairismo, entonces resulta que en aquella ginecocracia la mujer elige al hombre y se entrega ella misma en matrimonio. El derecho de elección de las muchachas se encuentra también reconocido en otras tradiciones. Para las galas —cuya elevada posición ya destacaba en el tratado de Aníbal, en el que quizás la decisión de los litigios era asignada a las matronas galas—, se atestigua en el relato de Petta, la hija del rey Segóbriga, Nanus. Ella es la que entra en la asamblea de los pretendientes y aquí, conforme a la costumbre, ofrece al elegido un recipiente dorado lleno de agua. Euxeno, el huésped de Focea, lo recibe de su mano. De aquí en adelante, ella es llamada por esto Aristoxena. De su hija Protis descienden los Protiadas[17].

Este sistema está todavía más completamente formado entre los cántabros, de los que Estrabón (III, 165) refiere lo siguiente:

---

[15] «Todas las hijas de los lidios venden su honor, ganándose su dote con la prostitución voluntaria, hasta que se casan con un marido que ellas eligen.

[16] Sexto Empírico, *Pyrrhi Hypotypos,* I, 168 (Bekker): *Allà kaì tò tàs gynaikâs hetairêin par'hemîn mèn dischrón esti kaì eponeídiston, parà dè pollôis tôn Aiguptiōn eykleés. par‹eníeis dè aytôn ai chòrai pró tôn gámōn tèn proîka ex hetaireseós synágoysai gamoïntai.*

[17] Justino, XII, 3; Müller, *Fragm. hist. graec.,* 2, 176, 230; Plutarco, *Solón,* 2. Quizás se refiera también a esto Eusebio, *Praeparatio Evangelica,* IV, 10, sobre la juventud gala.

«Entre los cántabros, los hombre dan dote a las mujeres. También entre ellos sólo las hijas heredan. Las hermanas otorgan esposa a los hermanos. En todas estas costumbres subyace la ginecocracia». En esta configuración del Derecho femenino se manifiesta la realización más perfecta del sistema ginecocrático, de modo tan extremado como no aparece en ningún otro pueblo. Pero tanto más firmemente la autoelección por parte de la hija es conservada en el Derecho. El dato conservado por Pausanias (III, 2, 12) del mito de las Danaides supone una confirmación más digna de atención de esta interpretación. Para casar a sus hijas manchadas por el crimen, Dánao anunció que no pediría dote ni esponsales *(hédnōn áneyh dṓsein)*, sino que elegiría a aquel que le gustase más. Entonces solamente se presentaron unos pocos. Por esto el padre se vio obligado a modificar su sistema. Dispuso un concurso de carrera, y cedió a cada vencedor la elección de su novia. Allí tenemos el antiguo sistema, y aquí el nuevo. Según el Derecho paterno, las cosas están así: aquí el progenitor, en virtud de su autoridad, da a su hija en matrimonio, y la dota. Esponsales y dote pertenecen exclusivamente al patriarcado, caen fuera del sistema del matriarcado; aquí la hija tiene Derecho y bienes propios. Según el antiguo Derecho romano, la locura del padre impediría todo contrato, y también la elocación de la hija[18].

Esta oposición muestra al Derecho de la ginecocracia en toda su singularidad, y justamente a esto se asocia el mito de las Danaides. En todas las versiones de la leyenda[19], y también en las *Danaides* de Esquilo, el horror ante la forzada unión es el eje de todo el suceso. Los hijos de Egipto violan con sacrílega insolencia el Derecho de las doncellas de disponer libremente de sí mismas. Lo es la forzada unión matrimonial, que las jóvenes consideran como una

[18] Ya en el Coemtio se mencionaba la *auctoritas* del padre: Cicerón. *pro Flacco,* 34, 84; Boecking a Gayo, I, 113; *Collationes,* IV, 2: *quam in potestatem habet, aut quae eo auctore, cum in potestate esset, viro inmanum convenerit.* En los *sponsalia,* el padre aparece prometiendo *filiam in matrimoniu, datum iri,* y luego estipulando ante el marido: *filiam uxorem ductum iri;* Varrón, *de lingua latina,* VI, 5, 70, 71; Gelio, IV, 4; Paulo de Festo, s. v. *Consponsos;* Huschke, *Zeitschrift für gesch-der Römischen Welt,* 10, 6 N. I. 2; Lachmann en *Reinisches Museum für Philologie,* tomo 6, pp. 112 ss. Rudoffa Puchta, *Cursus der Instit.,* 3, 289; Plauto, *Trin.,* V, 2, 33: *Sponden'ergo tuam gnatam uxorem mihi? Spondeo et mille auri Philippum dotis;* S. Brisson, *de form.,* 518 (Lips), 1754, Fr. 11. 12 D. *de spons.* (23.1). Ejemplos: Dión Casio, LIX, 12 y LXIII, 3; compárese con LIV, 16 y LVI, 7; Apiano, *de bello civile,* V, 64-73; Zonaras, XI, 5, p. 541 (Bonn); Suetonio, *Claudio,* 12. Sobre la locura del padre: Fr. 8 D. *de spons.* (23.1). Fr. I *de nupt.* (1.10); Teófilo, *paraphr.,* p. 91 (Reitz); la decisión de Justiniano en el L. 25 C. de nupt (5.4). Como el *pater furiosus,* también fue tratado el *apud hostes captus.* Fr. 8 D. *de pact. dot.* (23.4); Fr. 9.11.D. *de ritu nupt.* (23.2); Cujacius, *opp.* 1, p. 25 y 8, p. 902; Diodoro en el Excerpta en *Mai. Scrip. Vet. nova Coll.,* p.18 menciona el proverbio *sponse, propre adest poenitentia,* cuyo sentido no queda claro.

[19] Higinio, *Fáb.* 168; Lactancio, *ad Statius Thebaida,* V, 118; Apolodoro, II, 1, 4; sobre esto, ver Heyne, pp. 259-274; escolio *Ilíada* I, 42; Tzetzes, *Chilliades,* VII, 136; escolios a Eurípides, *Hécuba,* 886; *Orestes,* 872; Eurípides, *Herculens furens,* 1006-1011; *Hipólito,* 546-554.

violación de su Derecho superior, ante la que ellas preferirían la muerte, y que ellas, puesto que les es impuesta, vengan mediante las bodas sangrientas. Las mismas ideas exponen *Las Suplicantes* cuando ellas, presintiendo a lo inevitable, fatal, unión, gritan en Esquilo:

> «Sucede entonces lo que nos es impuesto por el destino. Inabarcable es Zeus eterno, nunca vacilan sus decisiones. Así en este matrimonio general se muestra este destino: Que de la mujer sea la hegemonía»*

Una sentencia que es tanto más importante, puesto que se opone a todas las costumbres y principios de la época más tardía. Los escritos de los antiguos contienen numerosas sentencias mediante las que la hegemonía de la mujer en el hogar es representada como el mayor mal, y por esto previenen contra la unión con mujeres ricas. Para poner de manifiesto la oposición contra el Derecho de la época antigua y la pretensión de las Danaides, deben ser mencionadas aquí las manifestaciones de dos escritores, Aristóteles y el poeta cómico Menandro. «El sexo masculino, se dice *(Política,* I, 5) es más adecuado para gobernar que el femenino. Hay una diferencia entre las virtudes del hombre y las de la mujer, entre la valentía masculina y femenina, templanza y justicia. La valentía masculina es apropiada para dirigir, la femenina para seguir, y así pasa también con lo demás». Menandro (Reliq. p. 169) (Meinecke)), dice:

> «Representar un papel secundario siempre conviene a la mujer;
> Pero la dirección corresponde al hombre.
> Un hogar en el que la mujer tiene el papel principal
> Debe hundirse inevitablemente, tarde o temprano»[20].

En algunos lugares de su obra, Esquilo ha mencionado de paso ideas como el horror ante el grado matrimonial prohibido, ante el incesto, que empuja a las doncellas a la resistencia, luego a la huida y finalmente a aquella acción desesperada. Pero esta alusión es completamente extraña a la idea del tiempo primitivo al que pertenece el suceso. El Derecho matrimonial de la época tardía no valía entonces. También Grecia proporciona ejemplos de matrimonio entre hermanos, también Juno se llama esposa y hermana de Zeus; sobre todo, es conocido en Egipto, y en efecto, la unión de Isis y Osiris, que ya comienza en la oscuridad del seno materno de Rea, muestra que descansa profundamente en la esencia de la religión

* (N. de la T.) A mi entender, la traducción que Bachofen hace de estos dos últimos versos es insostenible, aunque por supuesto, se debe conservar. El texto griego es el siguiente(versos 105 ss): *Metà pollõn dè gámōn áde teleytà proterân péloi gynaikõn,* es decir, «el matrimonio será nuestro destino, como ha sido el de otras mujeres antes».

[20] Jacokbs, *Allgemeine Ansicht der Ehe,* nota 5; *Vermischte Schriften,* 4, p. 188.

del Nilo, por la que no sólo no fue rechazada, sino incluso objeto de las más altas bendiciones.[21].

Asimismo, el horror ante el incesto no condujo a las Danaides a su sangriento crimen. No defienden una prescripción del Derecho matrimonial; lo que ellas reivindican como el más elevado derecho es la hegemonía de la mujer sobre el hombre, particularmente en tanto que se manifiesta la libre elección de éste. Los sacrílegos hijos de Egipto deben sucumbir en sacrificio sangriento a este Derecho, a esta ley fundamental del mundo antiguo, de la ginecocracia fundada en la religión. En todas las versiones de la leyenda, la fuerza, la insolente fuerza, está del lado de los hijos de Egipto, y el Derecho del lado de las Danaides. En efecto, esto es así hasta el extremo de que los dioses cuidan de las jóvenes; Atenea, a la que le elevan un templo en Rodas[22], a la que también Dánao construyó uno (Pausanias, II, 37, 2), les ayuda a huir, les construye una *navis biprora* (Higinio, *Fáb.* 277), una indicación simbólica cuya relación con el *diphyés* del matrimonio discutiré más tarde para Cécrope y Aquiles; Atenea y Mercurio las purificaron después del crimen de la sangre derramada, por orden de Zeus y finalmente por esto Hipermestra, que había protegido a Linceo, fue envuelta en cintas y colocada ante un tribunal establecido. (Pausanias, II, 19, 6). Luego su obligación sagrada, que fue escarnecida por los hijos de Egipto, era vengar el Derecho de la mujer insolentemente violado, su libertad y su hegemonía en el hogar y en el Estado, a través de la muerte de su esposo impuesto, y afianzarlo de nuevo. En esto está el primer motivo de las sangrientas nupcias argivas en su rigor y veracidad originarios. Pertenecen a aquella ginecocracia de los tiempos primitivos que castiga con la sangre del sacrílego en Lemnos la infidelidad de los esposos, y en el linaje de Io el matrimonio forzado, y la sumisión, ligada con esto, de la mujer a la hegemonía del hombre. Según este contexto, debe aparecer como una idea osada de Esquilo presentar estas sangrientas nupcias a *sus* contemporáneos en una trilogía particular. Desde hacía mucho tiempo, estaba vencida aquella ginecocracia de los tiempos antiguos, desaparecida del modo de ver las cosas del pueblo, desaparecida también del recuerdo ¿Debían ahora las Danaides, y no antes, aparecer a la luz como monstruos empapados en sangre? ¿Qué acogida podían encontrar, si en el tercer acto, desgraciadamente no conservado, de la trilogía, aparecían en escena vanagloriándose conscientemente del crimen horrible, pero justo, del tálamo, el aposento mortal de los hijos de Egipto, y si, unidas al coro, triunfantes, ejecutaban su ta-

---

[21] Diodoro, I, 27; Pausanias, I, 7; Filón, *de special leg.* p. 780: *apásas adelphàs agésthai.tàs te idías toŷ hetéroy tôn gonéōn. toŷ de è toŷde, kaì tàs ex amphoīn. kaì tàs oy neōteras mónon, allàkai presbytéras kaì isēlikas.* Acerca de *óar* en el doble significado de *soror* y *uxor*, ver Ross, *Italiker*, 5. 4. 30. 80.

[22] Apolodoro, II, 1, 4; Herodoto, II, 182; escolio *Ilíada*, I, 42.

rea? ¿Con qué sentimientos escucharíamos hoy en día la idea del pasado de un sexo extraño a tal tarea, si también al arte más elevado la emprende para adornarla con toda la magia de la poesía? Y sin embargo, incluso después de la desaparición de la ginecocracia de la vida y del modo de pensar, el crimen de las Danaides ofreció un tema útil, conmovedor, rico en contrastes, motivo que ha conservado su fuerza y su vivacidad en todas las épocas; es la defensa del derecho del corazón contra la unión sin cariño, contra aquella sacrílega codicia de los hijos de Egipto, que solamente intentaban conseguir el poder. Este es también el aspecto por el que Esquilo muestra especial interés en *Las Suplicantes*. Así, consigue una audiencia actual para las angustiadas doncellas, cuyo temor siempre acrecentado, su temblor de palomas, conforma una oposición tan conmovedora al heroísmo posterior de la desesperación. Si esto no puede dejar de hacer efecto en una época tan extraña, tan posterior al mundo primitivo, cuánto más conmovedor debería aparecer si nosotros llevásemos a nuestro punto de vista la época de la ginecocracia todavía no debilitada, rodeada del beneplácito de la religión. Las Danaides estaban justificadas en aquella concepción debilitada, puesto que ¡cuánto más grandioso, más justo aparece su crimen según la forma de pensar de aquel tiempo primitivo! Nosotros retenemos este aspecto, y así desaparece todo lo chocante, y lo que era incomprensible se hace inteligible. Desde el punto de vista de la ginecocracia, nadie es culpable, nadie censurable, excepto Hipermestra, la amante débil y tierna cuando debía aparecer terrible y heroica. Desde el punto de vista de la ginecocracia, las mujeres no debían autoinmolarse, como Lucrecia, aunque Esquilo les atribuya esta idea para asustar con ella al pacífico Pelasgo; ellas no deben soportar, deben obrar, castigar el sacrilegio, mantener erguido el Derecho de la ginecocracia, el Derecho superior de la mujer, mediante el asesinato. Con el suicidio, hubieran vencido a los hombres, pero a cambio de sucumbir ellas. Por esto era digno de atención que las nupcias llegaran a celebrarse, con lo que el triunfo final del poder femenino resultaba más esplendoroso a partir del engañoso triunfo del Derecho masculino. Así las Danaides aparecen con la grandeza heroica de las Amazonas, que, allí donde es válido, defienden el derecho a su poder, y no prestan oído a ninguna consideración de ternura; nunca deben ser tiernas, y prefieren ser llamadas sanguinarias y terribles a amables y cariñosas. También en esto yace un aspecto de la naturaleza femenina que es razonable en aquella época, pero que sólo puede estar claro en el período de la ginecocracia más acabada.

El carácter amazónico de las Danaides es también indicado en la leyenda; el escoliasta a Apolonio (I, 752) llama a Mirtilo, el auriga de Enomao, hijo de Hermes y de la Danaide Faetusa, mientras que otros le dan como madre a la Amazona Mirto. De la epopeya que cantaba su lucha contra la codicia de sus primos, Clemente de Alejandría *(Stromata,* II, pp. 2-4) ha conservado dos versos,

en los que las cincuenta doncellas se arman a orillas del Nilo[23], y en Esquilo el rey pelasgo, que se asombra de su extraño carácter dice (versos 287-288):

> «Si llevaseis arcos, os hubiera tomado
> por Amazonas sin marido, comedoras de carne cruda».

Las guerreras femeninas aparecen de preferencia como arqueras, especialmente en los vasos, para lo cual solamente recuerdo aquí los ya mencionados de los Museos Británico y de Karlsruhe. Este carácter aparece en su máximo nivel en las sangrientas nupcias de las Danaides, justamente del mismo modo que el amazonismo de las lemnias se muestra en el asesinato de los hombres. Tanto un crimen como el otro están tan dentro del espíritu de la antigua ginecocracia que yo no tengo reparos en reivindicar para el crimen de las Danaides la misma historicidad. Esta historicidad es completamente distinta a la que proporciona Tucídides. Historicidad y exactitud son dos cosas distintas. Los relatos de los tiempos pasados pueden no tener esto último. Se deben medir con su propia escala. Ningún detalle de la gran lucha con la que Hera buscaba castigar el crimen sacrílego de Io en sus descendientes tiene más pretensiones de crédito que otro. Pero la clave del suceso, la lucha por el poder entre familias emparentadas a causa de la preferencia del linaje femenino o masculino, no es ningún mito, sino un acontecimiento del género humano real, verosímil, sucedido más de una vez en condiciones semejantes. Quiero mencionar aquí solamente la lucha de los telebeos contra Electrión. Los telebeos arcanienses fueron a Tebas contra Electrión y reclamaron la propiedad que les pertenecía por su madre Hipotoe. Se inició una lucha en la cual sucumbieron los electriónidas. Pero el Derecho materno, que aquí se impone, es derribado por Heracles. Alcmena promete su mano y su poder al héroe que vengue a su padre y hermanos. Heracles se muestra aquí también como campeón del Derecho masculino (escolio a Apolonio, I, 747). Crímenes como el de las Danaides son inventados en épocas cultas, arreglados según el gusto de los contemporáneos, suavizados en la mayoría de los casos, y debilitados en sus rasgos demasiado crueles. Las nupcias sangrientas de las Danaides han podido proporcionar la fisonomía de los tiempos pasados sin darle ninguna poesía, pero tampoco sin quitársela.

Consideradas desde el punto de vista correcto, entonces todo se ordena en un conjunto comprensible. Lo extraño desaparece, lo incomprensible se hace inteligible. En efecto,se relaciona tan exactamente con el espíritu de la época antigua, con aquel de la antigua comedia, también llamada farsa, de los tiempos pasados, que el suceso parece estar ausente de la historia de la humanidad y de aquel

[23] *kai tót' ár' hophizonto thyōs Danaoío thýgatres. Prósten éýrreios potamoý Neikoio ánaktos.*

período de ginecocracia sólo porque no queremos conocerlo. Durante tales épocas, nuestra raza ha pasado el control más sangriento. En efecto, muchas tradiciones son tratadas por nuestros contemporáneos solamente como farsas estúpidas de los tiempos pasados, porque con mucha frecuencia faltaba la clave para su comprensión, la familiaridad con sus ideas, y lo que es peor, el amor a la Antigüedad incluso en grandes eruditos.

Cuando nosotros comparamos el mito de las Danaides con la Orestíada, con Erifila y Alcmeón, con las lemnias, y finalmente con lo que ha sido observado acerca de la relación de Ariadna con Teseo, resulta una concordancia sorprendente de todos los rasgos principales. Por todas partes se manifiesta la ginecocracia no en su tranquila existencia, no en el esplendor de un poder indiscutido; se muestra más bien en su degeneración y ruina causadas por el abuso sangriento del poder. Vemos ambos principios en lucha el uno contra el otro, vencido el antiguo, vencedor el nuevo. Los conmovedores sucesos que acompañan la transición solamente pudieron echar raíces tan profundas en la memoria de los hombres. Lo que permanece indiscutible, nunca llama la atención. Sólo cuando se acerca la decadencia, sólo cuando se alza la lucha, el mundo descubre lo que durante siglos lo gobernó, desconocido incluso para él mismo. Cuando luego crímenes inauditos proclaman el poder de la furia y de la desesperación, entonces la memoria de los hombres se asocia con ellos, y lo que no había podido el tranquilo disfrute de la dicha y la armonía, lo consigue el estremecimiento de horror. Sin embargo, esta impresión es atenuada por la apariencia amistosa de algunas mujeres que, como Ariadna, Electra, Hipsípila e Hipermestra, anuncian el despertar de una nueva, y mejor época mediante la inclinación más noble de sus deseos[24]. Es más significativo que también aquí la mujer esté de nuevo antepuesta. La lucha es realizada por los hombres, el nuevo Derecho es establecido por héroes masculinos y asegurado en toda época. En la mujer se prepara el nuevo día. En su interior todo está consumado, incluso antes de que se consiga el reconocimiento exterior. El mito de las Danaides es especialmente instructivo justamente porque se le añade un segundo acto, preparatorio y consumador. Hipermestra está en el medio, Io marcha delante de ella y Heracles la sigue. Y lo mismo que Hipermestra se remonta al linaje de Io, así también Heracles ha surgido en treinta hijos de Hipermestra. Ella, que honra a su abuela en la amada de Zeus, Io, es la madre originaria del redentor Heracles. Lo que comienza en Io lo finaliza éste; lo mismo

[24] Según Eustacio a Dionisio Periegeta, 805, p. 255 (Bernhardy), también Bébrice protegió a su amado Hipólito: *Istéon gàr hóti katà tḕn palaiàn historían pentēkonta paidōn tōn toŷ Aigŷptoy pentēkonta neanísin aytanēpsiâis syneynasthentōn. thygatrási Danaoŷ, hē Brebrýkē mèn kaì Hypermḗstra mónai tōn syneýnon epheisanto, ai dè lopaì toýs loipoýs diechrēsanto*, Compárese con Horacio, *Carmina*, III, 11, 33 ss; sobre Hipermestra, ver Esquilo; *Prometeo*, 868: *Hercules furens*, 1016; Píndaro, *Nem.* X, 10, y escolio, p. 501 (Boeckh).

que Hipermestra está entre los dos, también une las naturalezas de ambos, en parte culminante, en parte preparatoria de su acción. Lo mismo que Io antiguamente, torturada por el tábano de Hera, abandonó la playa de Inaco, también el barco de Atenea condujo a sus nietos de regreso, y el culminador del Derecho paterno espiritual Heracles, sale justamente de allí para liberar al mundo de la hegemonía de la materia y para elevarse desde la cumbre del Eta, mediante el fuego purificador, hasta la comunidad de los dioses olímpicos. Io nos muestra el despertar de la mujer del largo sueño de la niñez pura, inconsciente, pero de perfecta dicha para los tormentos del amor, que en adelante conforma a la vez la delicia y la tortura de su vida. La divinidad de Zeus la ha deslumbrado. Su alma está ahora completamente llena de su magnificencia. Consagrada al amor del hombre divino, esta idea la ayuda a soportar pacientemente todas las penas de su largo viaje. Dócilmente, cerca de la desesperación, ella persigue la augusta luz que ha herido su alma cuando en las inmediaciones de Dodona la contempló por primera vez. Como había vaticinado Prometeo, finalmente el pais del Nilo opuso el deseado fin a los largos pesares. Allí, de la potencia de Zeus nació Epafo, que lleva el propio nombre de su padre. Del linaje de Io procede la mujer que cuida al hombre. Tocada por el amor, como Io, Hipermestra prefiere ser llamada débil que mancharse de sangre; prefiere renunciar al poder y a su sangriento Derecho que a los mejores deseos de su corazón. Y lo que ella así preparó, lo culmina Heracles, que en Prometeo libera a todos los hombres, e instaura para siempre el Derecho espiritual de Zeus. Así una idea atraviesa los tres niveles del desarrollo completo del antiguo mito que comprende a toda la Humanidad. La materia femenina, despertada en Io, muestra de nuevo en Hipermestra el poder victorioso del amor, que manifiesta el crimen de las sanguinarias hermanas en toda su gloria. Por esto, ella está destinada a ver salir de su sangre al salvador Heracles, el héroe del arco que, venciendo a la mujer, la salva también para siempre. La maternidad de la materia, a la vez ha sucumbido y reconciliado en ella al Derecho celestial de Zeus. Io está conformada como vaca lunar; ella es, en el idioma argivo, la propia luna, y Heracles el sol. Ella es asimismo el principio material femenino, y éste el celeste principio luminoso incorpóreo. Primero dominaba aquél, ahora triunfa éste, y la ley cósmica según la cual la luna sigue al sol y toma prestada su luz de él ha llegado a su consumación en la Tierra en la subordinación de la mujer al hombre.

La concepción del poder masculino de nuevo muestra aquí su doble nivel. En el país del Nilo aparece incluso como completamente material. El negro Epafo es igual que el etrusco Tages, igual que el élide Sosipolis, el poder de Zeus que gobierna en la negra y húmeda Tierra, el mismo Epafo lleva el nombre del agua. La raíz *Ap*, *aph*, (Como *Epiáltēs* y *Ephiáltēs)* se extiende más allá de las fronteras del tronco lingüístico indogermánico, más allá del territorio

de los pueblos arios, y se remonta a una época en la que los pueblos arios y semíticos todavía no estaban separados. En el color negro, Epafo muestra su naturaleza terrenal, puesto que *mélaina* se llama también *gaîa* en el conocido fragmento del poeta genealógico Asio (Pausanias, VIII, 1, 2). Pero es negro todo lo que está penetrado por la humedad, como Plutarco puso de relieve sobre Isis y Osiris en relación con la fructífera tierra de Egipto. Según esto, también el Nilo se llama Melo (de *mélas),* no porque sea negro, sin porque hace negra la tierra que penetra y fecunda[25]. El que su imagen, entre la de todos los ríos, sea elaborada no en mármol blanco, sino negro, tiene su origen antes en la cualidad indicada que en que él, como ponían de relieve los antiguos, atravesase el país de los negros etíopes (Pausanias, VIII, 24, 6). En el pantanoso país del Nilo aparece asimismo la fuerza masculina aún como fuerza telúrica del agua. El hijo de Io es el negro Epafo. En el descendiente de Hipermestra, por el contrario, sube a su nivel más alto. En Heracles, el poder de Zeus se presenta como principio luminoso espiritual, apolíneo (Eliano *Variae Hist.*, III, 32). Ya no es material, ya no está escondido en la tierra; se ha desprendido de la materia, se ha elevado al cielo, convertido en naturaleza luminosa espiritual, inmaterial. Aquella primera forma la toma en Egipto, y esta segunda, más pura, en la Hélade. En el país palustre de Melo nació el negro Epafo, pero el descendiente de Hipermestra, Heracles, pertenece a la Hélade. Del país de la religión material, donde el hetairismo disfruta de gloria[26], donde el propio Zeus recibió favores de una Palas (Estrabón, XVII, 816), donde Rodopis poseía su *pórnēs mnḗma* (Estrabón, XVII, 808), a donde se dirigió Helena-Afrodita, donde las Panegirias son celebradas con depravaciones de extrema sensualidad[27], donde el principio femenino material de la Naturaleza desempeña un papel tan destacado hasta el final[28], donde finalmente, para la conclusión de un matrimonio se requiere la unión corporal[29], de este país Atenea, la sin madre, rapta a las asustadas Da-

[25] Servio. *Ad Verg. Georg.*, IV, 291; *Eneida*, I, 745: *Ennius dicit, Nilum Melonem vocari;* IV, 246.

[26] Sexto Empírico, *Pyrrhi. Hypot.* III, p. 168 (Bekker).

[27] Estrabón, XVII, 801; Herodoto, II, 60; Diodoro, I, 85; Teofrasto, *Caracteres*, II, p. 136.

[28] Estrabón, XVII, 807: *sēkòs tēs mētrōs toŷ booós;* Herodoto, II, 41.

[29] L. 8, C. *de incest, nup.* (5. 5). *Licet quidam Aegyptiorum id circo mortuorum fratum sibi conjuges matrimonio copulaverunt, quod post illorum mortem mansisse virgines dicebantur, arbitarti scilicet, quod certis legus conditioribus placuit, cum corpore non convenerit, nuptias non videri re esse contractas, et huiusmodi connubia tunc temporis celebrata firmata sunt, tamen praesente lege sancimus, si quae huiusmodi nuptiae contractae fuerint, eas earumque contractores, et ex his progenitos antiquarum legum tenori subjacere, nec ad exemplum Aegyptiorum, de quibus supra dictum est, eas videri fuisse firmatas vel esse firmandas.* (Zenón, a. 475). Otra ley egipcia prohíbe la ejecución de una mujer embarazada. Plutarco *(de sera num. vind.* 7) observa que algunos Estados griegos han adoptado esta prescripción. Véase más arriba lo que se dice sobre el sacrificio de la liebre en Esquilo, *Agamenón, 139.*

naides. No allí, sino en Argos, de donde salió Io, se puede completar la victoria del principio espiritual de Zeus. Por esto en Esquilo las doncellas fugitivas renuncian solemnemente a los dioses del Nilo y se vuelven hacia las potencias helénicas. Lo mismo es referido con especial énfasis para Egipto, insinuante, que engaña a los sentidos. No aquí, sino en la Hélade, el Derecho de la madre puede ser completamente vencido, y sustituido por el superior Derecho de Zeus. En la Argólide Hipermestra protegió a su esposo, a la Argólide está ligado Heracles. El Derecho femenino de las doncellas materiales del agua decae en la Hélade. El Derecho de los hijos de Egipto consigue aquí la victoria. Ciertamente aquí la mayoría mata sanguinariamente a sus esposos, pero Linceo es salvaguardado; el Derecho masculino, que reivindican como premio de su superior fuerza física, conservó en ésta una base superior a la de la vida femenina. En aquel terreno no se encuentra una estabilidad segura, de éste solamente resulta la reconciliación de las mujeres. Ante la superior fuerza del hombre, la mujer se doblega gustosamente. En la subordinacion del amor, ella reconoce su auténtico destino. En Heracles, este desarrollo llega a su culminación. Elevado poder que proclaman sus hazañas manifiesta el espíritu celestial de Zeus, y en esto descansa el consumado Derecho del hombre. Io, en otro tiempo agitada por el material placer, recayó en la agitación de la larga odisea, y así, es en la belleza espiritual del hombre en la que la mujer encuentra su descanso. Ya no es al Zeus telúrico, sino al celeste, al que ella presiente en su esposo, y al que concede gustosamente su autorización. Contra el hombre material, ella defiende su Derecho material, y al espiritual se subordina gustosamente. Solamente ahora está establecido el auténtico equilibrio entre los sexos, la paz duradera entre ellos; sólo ahora también la ley cósmica es realizada entre los hombres. La luna sigue eternamente al sol, ella no brilla por sí misma, todo su esplendor lo toma prestado del astro rey. Lo mismo hace la mujer con el hombre. Material, como la luna, es la mujer; espiritual, como el sol, debe ser el hombre. Tanto tiempo como la materia pasó por ser lo más elevado, tanto tiempo prevaleció el principio lunar femenino, y el hombre no era tomado en consideración. Pero del efecto ahora se pasa a la causa, de la luna al sol, de la materia a la fuerza inmaterial. Ahora la luna aparece en segundo lugar, y el sol en el primero. El principio espiritual, incorpóreo del hombre, alcanza la hegemonía. La mujer sabe que ella debe tomar prestado de él todo su esplendor. Asimismo, en Heracles Io ha alcanzado su más elevada perfección. De la vaca lunar surge el héroe solar. El derecho paterno espiritual se ha formado del material Derecho femenino. Con aquél finaliza el desarrollo que ésta había comenzado. Pero las sangrientas nupcias de las Danaides conforman la decadencia. En ellas el antiguo y el nuevo Derecho se tienden la mano. Las sanguinarias hermanas muestran el matriarcado en su absoluta perfección; Hipermestra prepara al Derecho paterno para su victoria, que culmi-

na Heracles. La más alta expresión de la situación antigua y el comienzo de la nueva están uno al lado del otro. Tambien las demás Danaides se retiran de la vida amazónica. Amímone sucumbe a Poseidón, y así sus hermanas son entregadas a los vencedores de los juegos gimnásticos como premio, lo mismo que Pélope ganó a Atalanta (Pausanias, III, 12; II, 7; I, 3). El número cincuenta, que domina todo el mito de Dánao, de manera que Dánao reinó cincuenta años, y el barco de Atenea tenía cincuenta remos, tiene como base al número cinco, cuyo significado matrimonial ya hemos puesto de manifiesto más arriba. De aquí vienen los juegos celebrados quinquenalmente por Dánao, cuyo vencedor recibe un escudo como premio. El arma que antes llevaba la mujer, la porta ahora el hombre (Higinio, *Fáb.* 237). Los hijos de las Danaides llevan ahora el nombre paterno[30].

A Io y Heracles volveré de nuevo más tarde, en la *Prometeida*, en la que Esquilo entrelaza el mito de las Danaides, y entonces todo obtendrá una argumentación ulterior, cada afirmación sus datos. Aquí concluyo mi consideración con una última observación sobre el significado mitológico de las Danaides. La Tierra ha encontrado su representación en el tonel, al igual que en el agua, que las doncellas eternamente vierten en el agujereado recipiente, halla el principio fecundante de la humedad, que acoge en su oscuro seno. Es el Nilo, cuya agua penetra en el país pantanoso y lo fecunda (Plutarco, *Isis et Osiris,* 30). Es Ifimedia, la madre de los Alóadas, que vierte en su seno la ola de Poseidón, su amante[31]. El Derecho de la maternidad, que las Danaides defienden, tiene en esto su fundamento religioso. Pero con las Danaides se relaciona el hombre palustre *Aucnus*-Ocno-Bianor, que trenza la cuerda. A éste, al que nosotros de nuevo encontramos unido con las Danaides en la *Lesche* de Delfos, en los pantanos de Mantua y en tumbas romanas, Egipto le suponía la misma relación, según el dato de Diodoro (I, 97). En Ocno la generación palustre ha encontrado su representación desde el punto de vista del poder masculino, lo mismo que en las Danaides la maternidad. Escondido en el cañaveral, en el fondo del pantano, como lo representa el columbario de Campana, ejecuta la tarea nunca finalizada de la creación telúrica, que la burra siempre hace fracasar. Así en esta doble forma está representado el principio de la creación visible, ser y perecer. Pero el fundamento de ambos lo constituye la Tierra, la maternidad material originaria. Ella nunca envejece, solamente la creación se desmorona en una eterna decadencia. Por eso las Danaides brillan en eterna juventud, mientras que Ocno lleva en sí las huellas de la vejez. Reconocemos aquí de nuevo la relación de la mujer con el hombre, como ya ha sido

[30] Véase Higinio, *Fáb.* 170 en las palabras finales, que son calificadas sin razón alguna como erróneas.

[31] Apolodoro, I, 7, 4; Pausanias, X, 28, 3, la remite a Milasa en Caria, donde ella, de acuerdo con el matriarcado cario, disfrutó de honores divinos.

manifestado más arriba. La Madre está en la cúspide de la vida de la Naturaleza. La mujer domina según la concepción material. La naturaleza mitológica de las Danaides coincide completamente con su papel de vengadoras del Derecho femenino.

CAPITULO VI

LOS CANTABROS

Estrabón (III. 165). informa sobre la ginecocracia de los cántabros. sobre el exclusivo derecho hereditario de las hijas. Me hizo volver a esta información la investigación publicada por Eugène Cordier en la *Revue historique de droit français et étranger* (París. 1859. p. 257-300 y 353-396) bajo el título «Le droit de famille aux Pyrinées». cuyo resultado suministra una curiosa confirmación de varias de mis ideas fundamentales. La observación de Estrabón se hace ahora completamente inteligible en su parte más oscura, la dote nupcial de los hermanos por las hermanas.

Antes de nada, se presenta la preguna acerca de cuál fue la fuente de la que el geógrafo pudo conseguir sus noticias, lamentándose de la inseguridad de las indicaciones sobre España. En ningún otro escritor se encuentra un apoyo para las mismas, y tampoco una repetición. Pero Estrabón, compañero de Gayo Elio en Egipto (XVII. 816), es contemporáneo de Augusto, cuya guerra contra los cántabros es reiteradamente destacada[1]. Este pueblo se hizo más conocido por este acontecimiento, y la unión de las formas de vida ginecocrática con la mayor valentía pudo contribuir esencialmente a esto, y a llamar la atención de los romanos sobre aquel rasgo de la vida doméstica entre aquellos enemigos tan temidos por ellos. Como en los lugares indicados, también otros escritores reconocieron elogiosamente el gran amor a la libertad, la indestructible fidelidad a la patria y el heroísmo, que descansa sobre esta noble base, del pueblo que elevaban incluso por encima de los astures, con tanta frecuencia unidos a ellos[2]. Como ahora la analogía intrínseca de

[1] Dión Casio, LI, 20; LIII, 25; LIV, 5, 11; Floro, IV, 12, p. 46-60; Orosio, VI, 21; Suetonio, *Aug.*, 20, 21, 81, 85; Mela, III, 1, p. 9-10, y Tschukius, 3, 1, p. 38; Plinio I, 2, p. 17; IV, 20, p. 110; XXV, 8, p. 85; Plutarco, *Moralia*, 396 (Didot); Justino XLIV, 5; Estrabón, XVII, 821.

[2] Horacio, *Carmina*, II, 6, 2; II, 11, 1; III, 8, 22; IV, 14, 41; *Epístolas*, I, 12, 26; Silo Itálico; III, 325-331; XVI, 44 ss.; Juvenal, XV, 93 ss.

la valentía con la ginecocracia aparece completamente normal después de las observaciones hechas anteriormente, entonces también nos es completamente inteligible la elección de rehenes femeninos, como se ve en Suetonio *(Augusto,* 21): *a quibusdam novum genus obsidum foeminas exigere tentavit (Augustus): quod negligere marium pignora sentiebat*[3]. Estas palabras no se refieren concretamente a los cántabros, y Polibio destaca en otros lugares[4] las mismas costumbres para otros pueblos hispánicos; pero la noticia concreta de que Augusto pidió rehenes de los cántabros nos justifica para referirla en este pueblo (Floro, IV, 12, 52). Del mismo modo, no tengo reparo en extender a los cántabros una costumbre señalada por Diodoro (V, 34) para los iberos lusitanos, y en ponerla en relación con el particular Derecho sucesorio de este pueblo. Está claro entonces que éste, mientras que condenaba a los jóvenes a la pobreza, era adecuado para impulsarlos hacia las más potentes reuniones y razzias en la llanura ibérica, de las que Diodoro destaca *oi málista aporôtatoi taîs oysáis, rṓmēi dè sômatos diaphérontes.* El influjo del Derecho familiar referido por Estrabón sobre todas las formas de vida del pueblo se revela en toda su radical importancia cuando nos representamos la gran familia de pueblos hispánicos (Herodoto en Esteban de Bizancio, s. v. *Ibēríai*), en la que los cántabros deben ser indudablemente incluidos, a la misma luz a la que presenta la Historia. Todos los rasgos con los que nosotros hemos encontrado dotada la vida ginecocrática en otros pueblos aparecen de nuevo entre los iberos. W. von Humbolt está en consonancia con los expresivos testimonios de los antiguos cuando en su ensayo de investigación sobre los primitivos habitantes de Hispania *(Gesammelte Werke,* 2, especialmente, pp.158 ss.), a través de la lengua vasca, atribuye el carácter ibérico a la tendencia al pacífico descanso. Lo que los antiguos (Estrabón, III, 164-165) apuntan sobre el salvajismo de los pueblos del Norte no puede hacerse valer. Solamente se demuestra hasta qué furor podía llegar la paz tradicional de aquellos pueblos ante la desesperación de la derrota por los romanos. En efecto, es digno de atención que justamente los cántabros, entre los cuales la ginecocracia aparecía como lo más regulado, disfrutasen junto con sus mujeres la gloria del masculino desprecio por la muerte en un grado superior al de los restantes iberos, como por ejemplo los astures. Por el contrario, sin ser irritados, revelaban siempre *ingenium in pacis partes promptius,* que Floro (I, 1) destaca de ellos. Por esto los encontramos sólo en pequeñas salidas[5], nunca en aquellas expediciones de conquista en las que los galos llegaban hasta Asia en devastadoras oleadas, y tampoco

---

[3] Sobre esto, ver Tácito, *Germania,* 20, y *supra,* cap. IV, p. 84.

[4] X, 35. «Asdrúbal... demandó el pago de una gran suma de dinero y la entrega de sus esposas e hijos como rehenes». Compárese conVIII, 1: *písteis hórkoi, tékna, gynaîkes.*

[5] Estrabón, III, 158; Floro, II, 17, 3.

eran arrastrados, como éstos, al innoble desprecio por la muerte, apostando frívolamente la vida por un vaso de vino como premio (Ateneo, IV, 40). Sólo nobles motivos provocan el heroísmo de los iberos: el amor a la patria y a la libertad, en cuya defensa el salvajismo no conoce límites, y la fidelidad personal, que ocasiona la muerte ritual[6]. El carácter ibérico básico se ha conservado entre los celtíberos, que Polibio (XI, 31 y fr. 14) y también muchas veces Diodoro (V, 33-38) llaman iberos; y de los pueblos célticos puros, que los antiguos llaman *Keltikoì*, y de los galos, tal y como los encontramos posteriormente en la Galia, totalmente diferenciados, se señala expresamente (Polibio, III, 2) que fueron superados por la cultura ibérica, de modo que consiguen imponer a los indígenas sus peculiaridades, y por lo tanto conservar la unidad de carácter que ya no existe en los componentes del pueblo. De aquella jactancia y ostentación que los galos nunca pudieron corregir, los celtas están tan libres como los iberos puros y mestizos, y Diodoro (V, 23; Ateneo, XIII, 79), limita la tendencia a la pederastia solamente a los primeros, al igual que Estrabón (III, 164) elogia de los últimos que observan la mayor frugalidad en la vida y en la alimentación, y consideran la castidad tan importante como la vida. El amor a la limpieza, que destaca Diodoro (V, 33) está en la más íntima relación con esta virtud del alma. La suciedad interior y exterior son siempre hermanas gemelas, en los niveles de civilización primitivos. Incluso la costumbre de lavarse el cuerpo, y ante todo los dientes, con orina (Estrabón, III, 164) aparece más bien como expresión de la misma tendencia al cuidado que como rudeza ibérica, como quieren verla griegos y romanos, juzgándola falsamente de expresión de una vida incivilizada (Diodoro, V, 33).

Si en estos rasgos se encierra inequívocamente el influjo sublime de la mujer, entonces aparece doblemente significativa la unión del Derecho paterno y su estricta ejecución con los galos en oposición al principio materno de los cántabros. En efecto, Plutarco *(de mul. virtut. Keltaí)* y Polieno *(Stratagemata,* 7) añaden la costumbre de elegir mujeres como árbitros en los conflictos entre los pueblos, y la clasificación, fundada en ella, de la alianza anibálica con los celtas, y también con los galos, de acuerdo con las ideas de una época posterior. Pero el relato de Livio (XXI, 24-25) señala que aquella alianza después de la reunión de los generales púnicos con los pueblos indígenas en Ruscino, cerca de la ciudad actual de Perpignan[7], lleva a la conclusión de que también aquí hay que pensar no en pueblos y costumbres galas, sino ibéricas, o liguro-ibéricas, como luego la ciudad vecina de Ruscino, Illiberis, indica del modo más firme la lengua vasco-ibérica.

El principio materno ibérico obtiene así una nueva extensión, como por otro lado también aparecen en su relación correcta lo arri-

---

6 Valerio Máximo, II, 6, 11; Estrabón, III, 165; Plutarco, *Sertorio*, 14.

7 A. Thierry, *Histoire des Gaulois*, 2, 9, 10, 99, Bruselas 18-42.

ba mencionado sobre de los vizcaínos de Guernica sobre el predominio del lado izquierdo[8], sobre la elección por parte de las doncellas[9], y finalmente sobre el comportamiento femenino del padre cuando nace un hijo[10]. Podríamos unir a esto la noticia de la separación de las filas de combatientes por las mujeres en las islas Baleares, y la sacralidad del principio femenino en Sicilia porque estas islas estuvieron originariamente ocupadas, como Córcega[11], Aquitania[12] y las riberas occidentales del Ródano, por pueblos ibéricos. Plutarco y Polieno destacan, casi con las mismas palabras, la equidad de las decisiones femeninas y su influjo en el mantenimiento de la estrecha unión y amistad tanto entre las familias como entre tribus y ciudades del pueblo, y el mismo rasgo de unidad y fidelidad mutua se alaba también entre los vascos hispánicos. Los pueblos ginecocráticos tienden necesariamente más y más hacia la fidelidad a la gleba y hacia un cierto autoaislamiento que se complace en la valiente defensa de la amada patria más que en el combate contra los enemigos[13], y en su ejercicio la mujer adquiere aquel grado de vigor corporal que es indispensable a una posición ginecocrática. Las mujeres, en cuyo criterio el tratado de Ruscino colocaba la conciliación de los puntos de conflicto con el que amenazaba la hegemonía mundial romana, cuidaban tanto la casa como los campos, en las cortas interrupciones de su dura jornada bañaban al niño, nacido sin dolor, en el río cercano, y encargaban de su cuidado al hombre que, sin fortuna o escasamente dotado por su hermana, se incorporaba a la casa y los campos de la mujer[14].

Romanos y griegos podían encontrar de nuevo en tal forma de vida lo que ellos estaban acostumbrados a señalar como barbarie, y considerar el trabajo agrícola de la mujer como prueba de su servidumbre. Para nosotros, por el contrario, aquí yace el signo de una civilización que por la maternidad y las virtudes que posee, corresponde en todas sus partes a aquélla de la cultura prehelénico-pelásgica. La consideración del Derecho familiar cántabro-ibérico proporciona el mismo resultado al que ha conducido la investigación del lenguaje del señor von Humbolt *(op. cit.*, p. 194). En todas las manifestaciones de la vida, el pueblo ibérico aparece como una de las más primitivas familias de pueblos, y su situación como una de las más originarias, por lo que es doblemente significativo que, de los pueblos griegos, justamente los más antiguos, los pueblos que cultivan el Derecho materno —además de los pelasgos itálicos, tam-

[8] Compárese con Silo Itálico, XVI, 241.

[9] Aristóteles en Ateneo, XIII, 5, 575-576; Justino, XLIII, 3; ver *supra,* capítulo V, p. 97.

[10] Estrabón, III, 165.

[11] Séneca, *cons. ad Helviam,* 8.

[12] Estrabón, IV, 176; César, *de bello gallico,* I, 1.

[13] W. von Humbolt, *op. cit.*, p. 170, n. 3.

[14] Estrabón, III, 165; Justino, XLIV, 3: *foeminae res domesticas agrorumque culturas administrant;* W. von Humbolt, *op. cit.*, p. 177, n. 2.

bién los mesenios, laconios, incluso persas, y finalmente Pitágoras—, fueran llevados a España, especialmente al Norte, al país de los galaicos, astures y cántabros[15]. Por cuanto sabemos muy poco de la religión[16], es precioso el dato del realzamiento de las fiestas lunares[17] que parece a los extranjeros el rasgo característico del culto ibérico a los dioses, y al que se asocia la posición sagrada de la cierva blanca que representa la leyenda de Spanus y Habis[18]. La unión, destacada por todas partes, de la ginecocracia con el culto lunar, se repite también en los iberos[19]. Cuanto más indudable parece la originalidad de la civilización ibérica y del Derecho familiar cántabro, tanto más sorprendente es la conservación, si bien modificada a través de los milenios, de la misma en los países vascos español y francés, especialmente en el Lavedan, que se extiende desde Lourdes hacia España, sobre los Pirineos, y mucho más especialmente en el valle de Barège, cuyo Derecho consuetudinario, recogido relativamente tarde[20], muestra una curiosa concordancia con las prácticas cántabras, y puede ser considerado como el tipo culminador de la distinción de la mujer generalizada entre los vascos.

La idea fundamental que yace en todo es la preocupación por la conservación de las posesiones familiares y del nombre de la familia, unido a ellas. Todos los aspectos de la ordenación jurídica están subordinados con una lógica inexorable a estos puntos de vista superiores. De aquí surge el derecho de primogenitura, que también Licurgo recomendó por el mismo motivo. También surge la costumbre según la cual todos los jóvenes deben adquirir bienes solamente para el patrimonio familiar y su representante correspondiente, trabajar como *esclau* y *esclabe* para el mayor y no dejar la casa paterna sin su permiso. Se debe dejar en suspenso en qué medida esta concepción puede ser llamada ibérica antigua; en cambio, el pensamiento cántabro destaca al instante por la total equiparación de ambos sexos[21]. Frente a la legislación feudal germánica[22], el derecho de primogenitura no descansa sólo sobre la figura del hijo, sino también sobre la de la hija, con relación a la cual todos los hermanos más jóvenes aparecen en la ya indicada relación de dependencia. En las costumbres y el Derecho, la mujer aparece como única representante de la familia, cuyo nombre también to-

---

15 Plinio, III, 1, 8, de Varrón; IV, 20, 112; Estrabón, III, 157, de Asclepiades de Mirlea; Justino, XLIV, 3; Silo Itálico, III, 336-339.

16 Plinio, III, 1, 13; XXXI, 2, 23; XLIV, 3; Silo Itálico, III, 344-345.

17 Estrabón, III, 164; v. Humbolt, *op. cit.*, pp. 174-176; compárese con Finestres, *Inscr. Catalouniae*, 1, 13.

18 Plutarco, *Sertorio*, XI, 20; Justino, XLIV, 4.

19 Compárese con Mungo Park, p. 243, ed. Berlin, 1799.

20 Cordier, *Coutumes anciennes et nouvelles de Barège du pays de Lavedan et autres lieux, dépendant de la province de Bigorre, Bagnères*, 1863, p. 277.

21 Tácito, *Agrícola*, 16: *sexum non discernunt.*

22 Prescindiendo del *feuda foemina, Fredut.* 1, 8; 2, 30; Cabot, *Disputat.*, 1, 19, Meermann, *Thes.*, 4, p. 606, donde en las páginas 603 a 608 se encuentran reunidas muchas referencias a la ginecocracia antigua y tardía.

man el esposo elegido y toda la descendencia. La ginecocracia que aquí se distingue contiene así un significado mucho mayor: la hija heredera se une en matrimonio siempre con los hijos menores desheredados de otras familias, no con los mayores, puesto que en tal caso una u otra parte de las posesiones familiares deberían perderse, y por lo tanto se anularía la idea básica de todo el orden social. El destino de un hijo menor es siempre la dependencia. Del Derecho del hermano o de la hermana mayor pasa al de la esposa, y como pierde su nombre y entra en una casa extraña, que sólo puede dejar con el abandono de los hijos, entonces de aquí en adelante aumenta con su trabajo sólo los bienes de la mujer, no puede dar su consentimiento a ningún negocio jurídico más que *par exubérance de droit,* no puede representar a la mujer en ningún juicio, y en los acontecimientos familiares siempre juega un papel secundario e inadvertido. La naturaleza lega el derecho de primogenitura a través de varias generaciones en manos de una hija, y una casa así ofrece la imagen completa de la familia cántabra, y en la genealogía sólo se cuentan, como entre los licios, las madres de la madre[23]. Como una hoja arrastrada por el viento aparece aquí, como allí, el hombre que sigue al anterior. Estrabón habla de la dote entregada por la hermana al hermano, y así muestra que ya según las costumbres cántabras, todo lo que el hermano conseguía ganar en la guerra o con el trabajo no pasaba a él, sino a la madre, y después a la hermana. La total falta de bienes del hombre explica la necesidad de que la hermana le dote. Los intérpretes han buscado ayuda para la explicación de las palabras de Estrabón en los regalos nupciales mutuos del Derecho germánico, el regalo matutino, *donum matinale,* y el precio de compra que correspondía a la esposa como dotación, y que Tácito[24] señalaba como dote. Todo igualmente inexacto. El Derecho de Barège sabe del antiguo significado de la dote cántabra del hermano, y muestra cómo se diferencia completamente de los *dona* de los germanos y cómo, por el contrario, era igual, por su naturaleza y destino, a la dote romana. Lo que aquí recibe la muchacha, allí lo recibe el joven en el casamiento. En todo dependiente de la hermana mayor, ella le provee de un regalo y así entra en la casa de la heredera ajena. Tal dote es pequeña porque de lo contrario disminuiría los bienes familiares propios y aumentaría los ajenos; por la separación del matrimonio, el hermano, como los hijos, deja la mitad de la dote en casa de la madre. La conexión del Derecho de Barège con la antigua costumbre cántabra se manifiesta en esta comunidad *de maritus a sorore dotatus,* de manera que la correspondencia de ambos sistemas debe ser sostenida sin ninguna duda. Poco puede contra esto la observación de que la reducción de los vascos a cántabros, como es corriente entre

[23] Sobre la enumeración hacia atrás, compárese Mungo Park, p. 293; S. Lucas, 3, 23 ss.

[24] *Germania,* 18; Aristóteles, *Política,* II, 8; Grimm, *R. A.* 420 ss. y 441 ss.

los escritores franceses y españoles no está apoyada por datos históricos, al menos, por las distintas costumbres de vascos y cántabros[25]. En el fondo ibérico general, la nacionalidad vasca no puede ofrecer duda, según las investigaciones de Humbolt, cuanto más que se mantiene completamente firme no sólo que los pueblos ibéricos puros se mantienen en medio de los bárdulos en la falda Sur de los Pirineos, sino también que en el curso de los tiempos el resto de los habitantes celtíberos de Hispania[26] se concentraron en todas las partes del país, de preferencia en los paisajes montañosos del Norte naturalmente protegidos, donde también Sertorio encontro sus últimos refugios, y aquí conservaron celosamente aquellos aspectos de sus antiguas costumbres que resistieron el paso del tiempo y los asaltos de los otros pueblos: la organización del hogar. Este ordenamiento general no puede nada contra la relación de mezcla de sangre ibérica con otra extraña entre los habitantes de valles montañosos aislados; al menos sería adecuado para hacer dudosa la relación, surgida de los propios hechos, de las formaciones familiares entre los cántabros y el pueblo de Barège. Una continuidad milenaria tal de las formas de vida en las que las épocas oscuras y las nuevas confluyen en una sola, es el dato más brillante para afirmar el poder conservador que reside en toda ginecocracia; pero igualmente sirve para hacer comprensible la tranquilidad del pueblo con un sistema hereditario que lastima tantos intereses. Sólo al unirse completamente con el espíritu del pueblo, se puede explicar que la ginecocracia domine la vida de los pastores pirenaicos; pero raíces tan profundas presuponen milenios, y de este modo, la conexión de lo más reciente con lo vetusto pasa de ser un objeto de asombro a ser un medio de solucionar el problema que no podría encontrar explicación en ninguna otra parte. Es cierto, y quién lo duda, que la lengua vasca está en una relación de filiación inmediata con la ibérica; entonces, vemos aparecer ahora a su lado el dialecto del Derecho familiar en su componente ginecocrática como una visión análoga, y se entiende cómo, llevada por estos dos importantes soportes de la vida popular, la tendencia espiritual de los pueblos vascos pudo mantener hasta hoy una idea tan análoga a la antigua mentalidad ibérica. Al lado de la concordancia general, esta misma estabilidad se muestra en aspectos particulares. La conservación del calzado cántabro, en la que el español Séneca reconocía a los iberos de Córcega[27], hasta la época actual se une con el aspecto, realzado por von Humbolt *(op. cit.,* p. 176) de los grandes montones de piedras a lo largo de las fronteras de Galicia. Se deben a que cada uno que sale o regresa debe añadir una piedra. El sentido original de esta costumbre, que recuerda el *campus lapi-*

---

[25] Juvenal, *Sátiras*, XV, 93-98.
[26] Livio, XXVIII, 1: *media inter duo maria.*
[27] *Cons. ad Helviam*, 8; Diodoro, V, 33; W. v. Humbolt, *op. cit.* p. 169.

deus de Liguria[28] está, con el concepto materno-telúrico de la generación humana, en relación con el lanzamiento de la piedra de Pirra. Todo hijo de una madre es una piedra lanzada hacia atrás, el pueblo materno dominado por la idea de la cuenta adicional, no por aquélla de la sucesion ininterrumpida que genera la paternidad; su imagen por lo tanto es un montón de piedras que cada uno que se va o muere aumenta en un *numerius*. En las concepciones ibéricas, encuentro varias que apoyan esta idea.

La idea de sucesión personal falta en el sistema hereditario explicado en sus rasgos básicos. No el hombre, sino la casa, por su localidad, aparece como lo principal. No en aquél, sino en ésta, está lo duradero, a lo cual se sacrifica despiadadamente al individuo. Pero es especialmente digno de mención que según Aristóteles *(Política,* VII, 2, 6) los iberos alzasen como monumento funerario de un guerrero *obelískoys* cuando había matado a algún enemigo; pero según Estrabón (III, 164), los galaicos, que según el español Orosio (VI, 21) formaban una provincia con los cántabros, no tenían religión. Es imposible explicar esto de forma distinta al exclusivo o predominante culto a los muertos, que también parece estar en la base del color negro de los vestidos ibéricos (Diodoro, V, 33), y por esto es importante esta noticia para la observación anterior. Hemos reconocido el culto preferente a los muertos y su concepción como *pleíones* ya muchas veces como una consecuencia del telurismo maternal predominante, y por lo tanto como correspondiente a la representación de las piedras lanzadas hacia atrás; y la misma imperfección de la representación de la divinidad, el culto predominante a los muertos, lo encontramos, según Freycinet[29], en los malayos de las islas Marianas y Carolinas, cuya poblacion ha llevado a un gran desarrollo el matriarcado y la cultura fundada sobre él. Yo añado al número de concordancias curiosas de antiguos y nuevos aspectos la designación de la esposa a través del *bru,* el cordón, la tierra, construída del galo *broa,* y la del esposo por *noris,* yerno, emparentado con *nurus,* en las costumbres de Barège. Se refiere al uso de *gener* y *gambrós* entre los eolios por *nýmphios, maritus,* y muestra que el esposo es concebido ginecocráticamente en el matrimonio más por su dependencia que por su calidad personal. En el valle de Campania, el significado predominante de los hermanos uterinos ha encontrado un curioso reconocimiento. Los bienes de un segundo marido son repartidos proporcionalente entre todos los hijos, y también los del primer matrimonio, y esto no por ley, sino por costumbre: la igualdad natural de los hijos ante la madre abarca la totalidad de los padres elegidos (Cordier, *op. cit.*, p. 373). Especialmente sorprendente es la persistencia de la costumbre atribuída a los iberos por Estrabón (III, 165) de que des-

[28] Mela II, 5, 4; Estrabón, IV, 182; Plinio, III, 4, p. 34; Eustacio a Dionisio, 76, p. 100 (Bernhardy).
[29] *Voyage autour du monde,* 1817-1820.

pués del nacimiento del niño, el propio padre actúe como parturienta[30]. En la creencia popular de que el contacto amoroso del padre con el hijo recién nacido es provechoso para la salud de este último se muestra la nueva interpretación de una costumbre originalmente arraigada en unas ideas distintas. Todas estas costumbres y disposiciones pertenecen al área de la vida doméstica. Lo antiguo se conserva por más tiempo en la familia, cuya organización está unida con las costumbres por los lazos más estrechos. Pero entre los pueblos vascos, el Estado y el orden de la vida pública están en una correlación tan estrecha con la disposición doméstica, que no sorprende una participación de las mujeres en aquél (Cordier, *op. cit.*, p. 394, n. 3). En la historia del valle de St. Savin en el Lavedan no sólo el derecho de sufragio de las mujeres en las asambleas públicas se atestigua generalmente[31], sino que es concebible en el año 1316, y hacia el cual no protestaba solamente Guilhardine de Fréchov. En otra parte del Lavedan, el valle de Azún, para votar sobre la ley del 10 de junio de 1793 acerca del reparto de los bienes comunales, fue exigida la autorización de los consortes por los hombres y también por las mujeres, a cuyo efecto fueron contabilizados 56 afirmativos y 45 negativos[32]: un suceso que al mismo tiempo coloca ante nuestros ojos el antiguo Derecho en toda su extensión, y por la época en que sucede, da a conocer la revolución social general del siglo anterior como el auténtico origen del deterioro introducido desde del exterior. Entonces el Derecho familiar salido del ser interno de la nacionalidad ibérica alcanza, en su curiosa consecuencia, el umbral del desarrollo más nuevo, cuyo espíritu permanece como un fenómeno incomprensible. Cordier ha expiado, al traer de nuevo a la memoria esta parte olvidada de la historia de su época, no sólo la culpa de su pueblo, en la medida en que le toca, sino también, sin darse cuenta de ello, ha contribuído a la aclaración del período ginecocrático más que cualquiera de nuestros contemporáneos. Sus notas generales tomadas de la observación de los pueblos vascos sobre la formación de la vida popular que descansa sobre la idea de la madre, sobre el significado civilizador de la ginecocracia, su conexión con la estabilidad conservadora, santificación de las costumbres domésticas, la tranquilidad, la paz consagrada al trabajo, y una cierta predilección por la sencillez democrática y la disciplina de la vida, y fundamentalmente sobre la profundidad de la opinión también expresada por escritores de su país, como por ejemplo Laboulaye, de la posición tiranizadora de la mujer entre los llamados pueblos bárbaros, encuentran en los muchos rasgos que nos ha puesto entre las manos, una confirmación general. Allí donde el matriarcado supo conservar en pie su autoridad,

[30] Chaho, *Voyage a Navarre*, pp. 390-391.

[31] Cordier, *op. cit.*, p. 378, según Bascle de Lagrèye, *Monographie de St. Savin de Lavedan*, París, 1850.

[32] Cordier, *op. cit.*, p. 378, según los registros municipales.

se muestran los mismos aspectos, y a despecho de cualquier divergencia de época, de nacionalidad, de localidad, el sentimiento unánime y bienintencionado que los pueblos vascos guardan en la protección de las madres parturientas contra toda ejecución judicial (Cordier, *op. cit.*, pp. 375-377), puede ser remitido, junto con la gloria de Petra de los nabateos y la de la doria Rodas, a la misma fuente, al carácter popular formado en la sacralización de lo materno. De este sentimiento materno surge aquella eunomía y la aversión contra los pleitos que Atenodoro señaló para los nabateos, y que alabó su amigo Estrabón (XVI, 779); surge también la inclinación de los nabateos hacia la ganancia pacífica, sus castigos por la pérdida de bienes, su sentimiento de igualdad ciudadana y su costumbre de las *syssitias* (XVI, 783-784). De esto mismo surge entre los rodios dorios aquel cuidado altruista por los pobres que Estrabón (XIV, 652) señala como costumbre traída junto con la eunomía, y que, junto con el principio de igualdad, el *collationes consortium* de la *lex Rhodia de jactu*[33] descansa sobre aquel sentimiento de equidad natural que tiene sus raíces en la distinción rodia de la maternidad.

Se pueden sintetizar bajo unos pocos puntos de vista los diversos aspectos que la vida de los pueblos matriarcales ofrece en todas las épocas y en todas las zonas de la Tierra, y estos mismos están tan profundamente arraigados en la naturaleza humana que permanecerán de aquí en adelante como bienes de nuestro conocimiento histórico científico, y esperarán la comprobación a través de observaciones ulteriores.

[33] Fr. 1. D. 14. 2: *lege Rhodia cavetur, ut si levandae navis gratia iactus mercium factus sit, omnium contributione sarciatur, quod pro onmibus datum est.*

INDICE

Constituye sin duda alguna el presente libro uno de los escasos hitos en la historiografía sobre la Antigüedad Clásica y los estudios antropológicos. J. J. Bachofen, partiendo de las concepciones histórico-jurídicas de la escuela hegeliana de Savigny, supo plasmar en una genial intuición la idea de la existencia de un remoto período de la historia de la humanidad, en el que los valores morales, jurídicos y políticos habrían estado estructurados en torno a la idea de la mujer y la madre.

Partiendo del análisis de los mitos griegos y romanos, Bachofen consiguió reconstruir hipotéticamente un estadio social, cuya existencia vendría a ser probada parcialmente por la moderna investigación antropológica. La hipótesis del matriarcado, rechazada en un principio por sus contemporáneos, sería luego asumida por Engels y por algunos antropólogos, con lo que encontraría un lugar privilegiado en el marco de materialismo histórico y en el seno de la reflexión antropológica en la que supondría la introducción del principio de la relatividad de las culturas y la consideración de todos los problemas referentes a la situación económica, social y política de la mujer.

Con la publicación de *El Matriarcado,* Ediciones
Akal ofrece a los lectores de habla
hispana un libro clásico de obligada
lectura para todo lector interesado
en las ciencias sociales.

ISBN: 84-7600-170-3